NICOLÁS ABBAGNANO

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Volumen 1



HUNAB KU

PROYECTO BAKTUN 

NICOLÁS ABBAGNANO

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Volumen 1

Filosofía antigua - Filosofía patrística

Filosofía escolástica

Traducción de

JUANESTELRICH

y

J. PÉREZ BALLESTAR

HORA, S.A.

BARCELONA

Versión española de la última edición italiana de la STORIA DELLA FILOSOFÍA, de Nicolás Abbagnano, publicado por UTET (Unione Tipografico-Editrice Torinese).

1.a Edición, 1956. Montaner y Simón
Reimpresión, 1962. Montaner y Simón
Reimpresión, 1968. Montaner y Simón
2.a Edición ampliada, 1975. Montaner y Simón
Reimpresión, 1978. Montaner y Simón
3.a Edición, 1982. Hora, S.A.
Reimpresión, 1985. Hora, S.A.
Reimpresión, 1990. Hora, S.A.
4.a Edición, 1994. Hora, S.A.

Esta obra ha sido impresa sobre papel reciclado.

Depósito legal: B-24.676-1994
ISBN: 84-85950-06-2 (obra completa).
ISBN: 84-85950-03-8 (volumen 1).

Impresión: Tesys, S.A.
Manso 15-17 - 08015 Barcelona
Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE DE MATERIAS

PARTE PRIMERA

FILOSOFIA ANTIGUA

PARTE SEGUNDA

FILOSOFIA PATRISTICA

PARTE TERCERA

FILOSOFIA ESCOLASTICA

PREFACIO A LA TERCERA EDICIÓN ITALIANA

La tercera edición de esta obra ha sido enteramente revisada, en base a las notables contribuciones aportadas por los estudios más recientes, y debidamente puesta al día en aquellos aspectos que lo han hecho necesario.

Se ha puesto una particular atención en el apartado referente a la filosofía contemporánea, en el cual se ha tratado de delinear las directrices y los problemas claves. Los problemas que actualmente aparecen con mayor interés, son aquellos que se presentan en el punto de encuentro de disciplinas científicas diversas, puesto que alrededor a este punto pivotan todas las demás: el problema del hombre, su relación con el mundo y la sociedad en la que convive, su destino futuro. Es en torno a estos problemas que la presente edición, como en las precedentes, mantiene su máximo interés.

Para las notas bibliográficas, se ha mantenido un sobrio criterio de selección, para evitar un exceso de pesadez en la obra. No obstante los estudiosos que deseen profundizar en los temas, encontrarán en base a las indicaciones suministradas, las fuentes de información sobre los autores de mayor interés.

Milán, 1974 **N.A.**

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN ITALIANA

La segunda edición de esta obra constituye una actualización y puesta al día de la primera a base de textos o documentos últimamente publicados, de nuevas investigaciones historiográficas y de nuevas orientaciones de crítica histórica y metodológica. Las partes que han experimentado mayores revisiones o ampliaciones son las concercientes a la lógica y a la metodología de las ciencias, la ética y la política. En efecto, las investigaciones historiográficas contemporáneas se dirigen preferentemente a estos campos, de acuerdo con los intereses que estimulan hoy la investigación filosófica. La exigencia de tener en cuenta los nuevos datos historiograficos y de presentar todo el conjunto de una manera ordenada y clara ha producido aquí y allá oportunos replanteamientos o desplazamientos de los autores tratados, de conformidad con ciertas *constantes conceptuales* que se han demostrado, más activas e incluso decisivas en la determinación del desarrollo ν de la eficacia histórica de los sistemas filosóficos. Naturalmente, las mayores modificaciones se han producido al tratar de la filosofía contemporánea con objeto de ofrecer un cuadro sintético de conjunto sobre la investigación y sobre la variedad de las corrientes que hoy se discuten y de los problemas en torno a los cuales se centran las discusiones polémicas en el interior de cada corriente.

Pero la estructura de la obra, sus requisitos esenciales, los planteamientos y criterios interpretativos fundamentales no han sufrido modificaciones sustanciales por haber conservado toda su validez. En cuanto a las notas bibliográficas, puestas también al día, se ha conservado el carácter puramente funcional de selección orientadora para la investigación bibliográfica:

Doy las gracias a todos los que me han enviado sus sugerencias y consejos y, sobre todo, a los amigos con quienes he discutido algunos aspectos del tratado. A tres de ellos, a los que he recurrido con mayor frecuencia, Pietro Rossi, Pietro Chiodi y Cario A. Viano, me es muy grato expresarles públicamente mi gratitud.

Turín, 1963 N.A.

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN ITALIANA

Esta *Historia de la filosofía* trata de mostrar la esencial *humanidad* de los filósofos. Todavía subsiste hoy el prejuicio de que la filosofía se afana en torno a problemas que no tienen la más mínima relación con la existencia humana y de que se mantiene encerrada en una esfera lejana e inaccesible a la que no llegan las aspiraciones ni las necesidades de los hombres. Y junto a este prejuicio está el otro de que la historia de la filosofía es un panorama desconcertante de opiniones que se amontonan y se contraponen, privadas de un hilo conductor que sirva de orientación para los problemas de la vida. Estos prejuicios son indudablemente confirmados por aquellas tendencias filosóficas que, por su inclinación a un tecnicismo equívoco, han pretendido reducir la filosofía a una ciencia particular sólo accesible a unos pocos y han ignorado así su valor universal para los hombres. Se trata, sin embargo, de prejuicios injustos, basados sobre falsas apariencias y sobre el desconocimiento de aquello que condena. Esta obra trata de mostrar tal injusticia.

El punto de partida es la convicción de que nada que sea humano es ajeno a la filosofía y, más aún, de que ésta es el hombre mismo, en cuanto se plantea el problema de sí mismo y busca las razones y el fundamento de su propio ser. La esencial conexión entre filosofía y hombre es la primera base de la investigación historiográfica emprendida en este libro. Sobre tal base, este trabajo toma en consideración la investigación que desde hace veintiséis siglos han emprendido los hombres de Occidente acerca del propio ser y del propio destino. A través de luchas y conquistas, dispersiones y regresiones, esa investigación ha llegado a acumular un tesoro de experiencias vitales, que es oportuno redescubrir y resucitar de entre los ropajes doctrinales que muy frecuentemente lo ocultan en vez de manifestarlo. Pues la historia de la filosofía es profundamente distinta de la de la ciencia. Las teorías pasadas y abandonadas ya no tienen significado vital alguno para la ciencia; las que son todavía válidas forman parte de su cuerpo vivo y no es preciso recurrir a la historia para conocerlas y asimilarlas. Por el contrario, en filosofía la consideración histórica es fundamental; una filosofía del pasado, si ha sido verdadera filosofía, no es un error abandonado y muerto, sino una fuente permanente de enseñanza y de vida. En ella se ha encarnado y expresado la *persona* del filósofo, no sólo en lo que le era más propio, en la singularidad de la experiencia de su pensamiento y de su vida, sino en sus relaciones con

los otros y con el mundo en que vivió. Y debemos recurrir a la persona para redescubrir el sentido vital de toda doctrina. En cada una debemos determinar el centro hacia el que gravitaban las inquietudes fundamentales del filósofo, que es a la vez el centro de su personalidad de hombre y de pensador. Hemos de resucitar ante nosotros mismos a cada filósofo en su realidad de persona histórica para percibir claramente, a través de la oscuridad de olvidos seculares o deformaciones tradicionales, su palabra auténtica que aún puede servirnos de orientación y de guía.

Por eso en esta obra no se presentarán sistemas o problemas sustancializados y considerados como realidades independientes; sino figuras o personas vivas, haciéndolas surgir de la lógica de la investigación en que quisieron expresarse y consideradas en sus relaciones con otras figuras y personas. La historia de la filosofía no es ni un reino de doctrinas impersonales que se suceden desordenadamente o se concatenan dialécticamente, ni la esfera de acción de problemas eternos, de los cuales sean manifestaciones contingentes las doctrinas singulares. Es un entramado de relaciones humanas, que se mueven en el plano de una disciplina común de investigación y, así, trascienden los aspectos contingentes o insignificantes, para asentarse en los que son esenciales y constitutivos. Revela la solidaridad fundamental de los esfuerzos que tienden a aclarar tanto como sea posible la condición y el destino del hombre; solidaridad que se expresa tanto en la afinidad de las doctrinas como en su oposición, en su acuerdo tanto como en su enfrentamiento polémico. La historia de la filosofía reproduce en la técnica de sus investigaciones rigurosamente disciplinadas el mismo intento que está en la base y es el motor de cualquier relación humana: comprenderse y comprender. Y lo reproduce con las mismas vicisitudes de éxitos y de desengaños, de ilusiones que resurgen y de claridades orientadoras, y de esperanzas siempre renacidas.

La disparidad y la oposición entre las doctrinas pierde así su carácter desconcertante. El hombre ha explorado y explora todos los caminos para comprenderse a sí mismo, a los demás y al mundo. Ha acertado y acierta en ello más o menos. Pero debe y deberá siempre renovar sus intentos, de los cuales depende su dignidad de hombre. Y no puede renovarlos sino recurriendo al pasado y obteniendo de la historia la ayuda que los demás pueden proporcionarle para el futuro.

Por ello, no se encontrarán en esta obra críticas extrínsecas, que pretendan destacar los *errores* de los filósofos. La pretensión de impartir lecciones de filosofía a los filósofos es tan ridicula como la de hacer de una determinada filosofía el criterio y la norma para juzgar a las otras. Cada verdadero filósofo es un maestro o compañero de investigación, cuya voz nos llega debilitada por el tiempo, pero puede tener para nosotros, para los problemas que ahora nos ocupan, una importancia decisiva. Es preciso disponerse a la investigación con sinceridad y humildad. No podemos alcanzar, sin la ayuda que nos prestan los filósofos del pasado, la solución de los problemas de los cuales depende nuestra existencia individual y colectiva. Debemos por tanto, plantear históricamente tales problemas; y en el intento de entender el auténtico mensaje de Platón o de Aristóteles, de San Agustín o de Kant y de cuantos, pequeños o grandes, han sabido también expresar una experiencia humana fundamental, hemos de ver el

intento mismo de aclarar y solucionar nuestros problemas. El problema de lo que nosotros somos y debemos ser es fundamentalmente idéntico al de lo que fueron y quisieron ser, en su sustancia humana, los filósofos del pasado. La separación de estos dos problemas priva al filosofar de su alimento y a la historia de la filosofía de su importancia vital. La unidad de ambos problemas garantiza la eficacia y el ímpetu del filosofar y fundamenta el valor de la historiografía filosófica. La historia de la filosofía establece como una soldadura entre el pasado y el porvenir de la filosofía, soldadura que es la esencial historicidad de la filosofía.

Mas precisamente por eso, la preocupación por la objetividad, la cautela crítica, la investigación paciente de los textos, la fidelidad a las intenciones expresas de los filósofos no son en la historiografía filosófica meros síntomas de renuncia a la inquietud teorética, sino las más seguras pruebas de seriedad en la empresa teorética. Pues quien espera de la investigación histórica una ayuda efectiva, quien ve en los filósofos del pasado maestros y compañeros de investigación, no tiene interés en alterar su fisonomía, enmascarar su doctrina, ocultar sus rasgos fundamentales. Por el contrario, siente el máximo interés por reconocer su verdadera faz, de la misma manera que quien emprende un viaje difícil tiene interés por conocer la verdadera naturaleza del que le sirve de guía. Cualquier ilusión o engaño en este asunto es fatal. La seriedad de la investigación condiciona y demuestra el empeño teorético.

Es evidente, desde este punto de vista, que no puede esperarse que encontremos en la historia de la filosofía un progreso continuo, la formación gradual de un cuerpo único y universal de verdad. Un progreso como el que se verifica en las ciencias particulares, que una vez asentadas en sus bases se acrecientan gradualmente por la adición de contribuciones aisladas, no puede hallarse en la filosofía; pues en ella no hay verdades objetivas e impersonales que puedan sumarse e integrarse en un cuerpo único, sino personas que dialogan de su destino; y las doctrinas no son sino expresiones de ese diálogo ininterrumpido, preguntas y respuestas que a veces se provocan unas a.otras a través de los siglos: La más alta personalidad filosófica de todos los tiempos, el ateniense Platón, ha expresado en la misma forma literaria de sus obras —el diálogo— la verdadera naturaleza del filosofar.

Por otra parte, en la historia de la filosofía tampoco se da una mera-sucesión desordenada de opiniones que se amontonen y destruyan mutuamente. Los problemas sobre que versa el incesante dialogar de los filósofos tienen su propia lógica, que es la misma disciplina a que los filósofos someten libremente su investigación: de modo que ciertas corrientes consiguen dominar un período o una época histórica, por haber sido capaces de iluminar más vivamente algún problema fundamental. Adquieren así una impersonalidad aparente que hace de ellos patrimonio común de generaciones enteras de filósofos (piénsese en el agustinismo o el aristotelismo dentro de la escolástica), luego decaen y se ocultan, pero la verdadera personalidad del filósofo no lo hace nunca sino que todos pueden y deben recurrir a ella para recibir su luz.

La historia de la filosofía encierra así una extraña paradoja. Puede decirse que no hay doctrina filosófica que no haya sido criticada, negada,

impugnada y destruida por la crítica filosófica. Pero ¿quién osaría sostener que la supresión definitiva de uno solo de los grandes filósofos antiguos o modernos no representaría un empobrecimiento irremediable para todos los hombres? Lo que ocurre es que el valor de una filosofía no se mide a razón del *quantum* de verdad objetiva que contenga, sino sólo a razón de su capacidad para servir como punto de referencia (aunque sólo sea polémico) para cada intento de comprenderse a sí mismos y al mundo. Cuando Kant reconoce a Hume el mérito de haberlo despertado del "sueño dogmático" y de haberlo encaminado al criticismo, formula de la manera más directa y evidente la relación de libre interdependencia que abarca conjuntamente a todos los filósofos de la historia. Una filosofía no tiene valor en cuanto suscita el acuerdo formal de un cierto número de personas sobre determinadas teorías, sino sólo en tanto que suscita e inspira en los demás una indagación que lleve a cada uno a hallar su propio camino, del mismo modo que en ella lo encontró su autor. El mayor ejemplo de ello es todavía el de Platón y Sócrates: durante toda su vida trató Platón de realizar el ideal de la figura y de la enseñanza de Sócrates, saliéndose, cuando era necesario, más allá de la envoltura doctrinal en que estaban encerradas; y así la más elevada y bella filosofía nació de un repetido acto de fidelidad histórica.

Todo esto excluye el que se pueda ver en la historia de la filosofía solamente desorden o superposición de opiniones; pero excluye también el que se pueda ver en ella un orden necesario concatenado dialécticamente, a través del cual la sucesión cronológica de las doctrinas equivalga al desarrollo racional de momentos ideales que constituyan una verdad única que comparezca en toda su plenitud al final del proceso. La concepción hegeliana hace de la filosofía el proceso infalible de formación de una filosofía determinada. Así elimina la libertad de la investigación filosófica, que tiene como condición la realidad histórica de la persona que investiga; niega la problematicidad de la historia misma y la convierte en un ciclo cerrado, sin porvenir. De este modo resultan totalmente perdidos los elementos que constituyen la vitalidad de la filosofía.

En realidad la historia de la filosofía es una historia temporal y, por tanto, problemática; no está hecha de doctrinas o momentos ideales, sino por hombres solidarizados por una investigación común. No se trata de que cada doctrina sucesiva en el orden del tiempo sea, por eso sólo, más verdadera que las precedentes. Se corre el nesgo de perder u olvidar enseñanzas vitales, como frecuentemente ha sucedido y sucede aún; de ahí que se deba rebuscar incesantemente su auténtico significado.

A ese deber responde, dentro de los límites que se me han concedido, la presente obra. Quiera el lector entenderla y juzgarla con ese espíritu.

Turín, 1946 N.A.

PROLOGO DEL TRADUCTOR A LA PRIMERA EDICIÓN ESPAÑOLA

La "Historia de la Filosofía" del profesor Abbagnano es la historia de unas determinadas doctrinas profesadas por unos determinados hombres en el transcurso de la historia de nuestro mundo occidental; implica un determinado concepto de la filosofía y un determinado concepto de la historia de las ideas.

¿Cómo puede definirse esta filosofía y esta su historia?

Entre las cuarenta y cinco mil páginas, la mayor parte inéditas, que se conservan en los archivos Husserl, de la Universidad de Lovaina, figura una, recientemente publicada, cuya traducción puede darse más o menos así: "La filosofía es una idea unitaria de una tarea que se transmite intersubjetivamente en el curso de la historia; esta idea penetró en la historia europea gracias a una fundación originaria de ciertos primeros filósofos, hombres que los primeros concibieron esta original filosofía e hicieron de la realización de la misma su propia vocación. Con esto nace un nuevo tipo original de vocación, desde luego prácticamente inútil para el sentido común, pero, al igual que las demás profesiones... ligado en sus manifestaciones a los propios tiempos y, como aquellas profesiones, floreciendo en la socialidad y de generación en generación. Su transmisión se produce con la idea de intencionalidad, la cual mantiene su unidad en el curso de la historia, independientemente de su mutación..."

Esta definición viene a dar una respuesta a las objeciones respecto a la posibilidad de la historia de la filosofía y a la petición de su necesaria universalidad.

Se cumple en esta definición la exigencia de toda historia, que supone un objeto unitario, permanente a través del tiempo. Existe, de hecho, una realidad filosófica, más o menos aislable de la realidad total, prosiguiendo de generación en generación una carrera relativamente autónoma. La filosofía aparece como una fuerza vital permanente, una "operado" específica del hombre (ha dicho Dempf), una expresión genuina de su especie, como la religión, el arte, el derecho, la ciencia. Otros, como Jaspers, considerarán esta historia como el instante único y grandioso en que el hombre ha tomado conciencia de sí mismo, instante que se llena de una discusión interminable en que se manifiestan las fuerzas en conflicto, los problemas aparentemente insolubles, las más altas creaciones y los más peregrinos extravíos, la verdad profunda y un torbellino de errores. No puede decirse,

en verdad, que esta historia ponga de manifiesto una determinada continuidad espiritual, pero sí que manifiesta la continuidad de la obra del espíritu. Todo pasa como si esta historia fuese la de una vasta encuesta sobre el contenido del pensamiento humano, encuesta reemprendida sin cesar y sin cesar ampliada. La encuesta revela las esencias a la inteligencia, al definirlas. E incluso ocurre (lo ha señalado Gouhier) que, cualquiera que sea la época o la forma de la civilización de que depende, el filósofo se encuentra en presencia de las ideas como ante esencias necesarias cuyo contenido escapa al libre albedrío de su voluntad.

La petición de universalidad es otra cuestión insoslayable. Si el estudio de la historia de la filosofía tiene por objeto revelarnos cómo la filosofía se ha manifestado en el plano de la historia de la entera humanidad, en las condiciones sociales y políticas y en las situaciones personales más diversas, es evidente que tal estudio debiera ser universal. Keyserling se esforzó, por ejemplo, con gran provecho para sí mismo, en asimilar las filosofías orientales. Se estudian hoy a fondo aquellas complejas épocas filosóficas, sobre todo las de la India y la China, de donde ha nacido la nueva disciplina del comparatismo filosófico. No llegaré a sostener que el prejuicio occidental falsea todas las historias europeas de la filosofía y nos hace ajenos a los valores orientales. Pero es un hecho que, en la actual situación del mundo, conviene tener presentes estos valores. De todos modos, una historia de la filosofía circunscrita al mundo occidental, está plenamente justificada; dentro de su variedad, posee una unidad temática indiscutible.

La legitimidad de la historia de la filosofía, se pone en tela de juicio periódicamente. Este es un aspecto más, entre muchos, de la actual situación de la conciencia histórica, de esa falsa paz en que vivimos, de esa sensación de desequilibrio y de angustia, consecuencia de las contradicciones en que se debate nuestro tiempo. Y como hemos declarado que todo está en crisis, naturalmente también está en crisis la historia de la filosofía, la cual se interroga sobre su propia significación y teóricamente no se atreve a estar segura de su posibilidad. Por lo tanto no es de extrañar que la historia de la filosofía se funde, en nuestros días, al mismo tiempo, en un cierto desencanto y en un humanismo más modesto y eficaz, como el que preconiza y practica Abbagnano. A los ojos de la crítica, todos los puntos de vista resultan arbitrarios; todos falsean la realidad. Queda, a fin de cuentas, el hecho de que el problema filosófico no puede resolverse para siempre; que admite sólo soluciones temporales y sucesivas. Nos conformamos, pues, con una historia de la filosofía que aparezca como el tesoro de la sabiduría lentamente acumulada. La ambición del historiador se limita, en consecuencia, a determinar con toda exactitud el testimonio de cada filósofo, a restablecer lo que ha dicho y a aclarar lo que ha querido decir.

Pero, ante la pretensión de la historia objetiva, nos asaltan nuevas decepciones. La historia de la historiografía filosófica echa por los suelos cualquier pretensión a la objetividad. Gusdorf ha analizado los renovados errores a que conduce la pretensión de la historia objetiva: el error escéptico producido por la exigencia crítica, el error del eclecticismo, el error del positivismo, aunque sea verdad también que la historia de una época es inseparable de la exposición de las grandes creaciones doctrinales que en ella vieron el día.

Una doctrina es algo más que un simple acontecimiento del pasado. No es solamente algo fijo, constituido y aparecido en una fecha determinada. Hay en ella algo más. Hay en cada doctrina una especie de llamada; cada una posee un principio interno de duración; se ofrece a todos los espíritus y constituye un bien común; está olvidada, diríase muerta, y es capaz de renacer provocando verdaderas revoluciones. En mis estudios sobre el espíritu de los renacimientos, he señalado, como motivo fundamental de los mismos, esta capacidad, de las ideas del pasado, de fertilizar y vivificar el presente con insospechadas e imprevisibles fecundaciones.

La historia de la filosofía se ha concebido a menudo como ciencia y se ha legitimado bajo forma de progreso. Para ello fue necesario introducir en filosofía la noción científica de "verdades adquiridas" y fundar su progreso en el orden de adquisición de tales verdades. Pero es evidente que se trata de puras ficciones, desmentidas por los hechos. Estos atestiguan que en filosofía no hay propiamente "verdades adquiridas", para siempre, que nada escapa a una perpetua revisión, que no puede afirmarse ningún progreso, por lo menos cuando se trata de cada sistema considerado en sí.

De conformidad con esto, Abbagnano afirma que la historia de la filosofía es profundamente distinta de la de la ciencia. Esta, en efecto, no tiene nada que ver con su historia: estando constituida por verdades intemporales, se sitúa fuera del tiempo. En cambio, la historia de la filosofía no es, como hemos visto, una disciplina perfectamente definida y universalmente aceptada en sus métodos y en sus fines. Por eso, la historia de la filosofía no puede describirse "sub specie aeterni", como si una idea, una vez desgajada, como si una doctrina, una vez formulada, pudiesen considerarse como definitivamente adquiridas. Ocurre, además, que una doctrina no es sólo verdadera o falsa; puede ser también más o menos bien comprendida, expresada o transmitida. El pensamiento filosófico circula en el interior de las culturas humanas, y participa de su transitoriedad.

Afirma también Abbagnano que no se puede esperar el encuentro, en la historia de la filosofía, de un progreso continuo, como el que se verifica en las ciencias particulares. Como residuos de temas hegelianos, se mantiene, todavía hoy, a modo de postulado tácito de algunas historias de la filosofía, la noción de un pensamiento substancial desarrollándose en el tiempo y más allá del tiempo, acompañada de la idea de un progreso o por lo menos de una continuidad en lo inteligible. Por su propia naturaleza, la historia de la ciencia no puede ser más que la historia de un progreso. No puede serlo, en cambio, la historia de la filosofía, la cual enfoca un conjunto de doctrinas que conservan todas ellas una relación posible con una verdad no adquirida, que no está nunca dada, permaneciendo siempre como objetivo de la búsqueda. Pero, además, como ha escrito el profesor Marrou, la historia nos revela, con sorpresa, que el tiempo no es sólo un factor de progreso; lo es también de regresión y de decadencia; cualquier doctrina sufre el riesgo, al correr del tiempo, de perderse, de deformarse, de desconocerse, de empobrecerse, de olvidarse.

Lo único que puede observarse, con ciertos visos de fenómeno evolutivo, en la historia de la filosofía, son determinados encadenamientos, como, por ejemplo, entre Sócrates, Platón y Aristóteles; pero tales series se prestan a error, en cuanto el lector o el historiador se imaginan que el pensador último

conserva y supera la verdad encontrada por sus predecesores. No ocurre así. La significación misma de la filosofía exige que esta se realice toda entera en cada filósofo. Por esto resulta absurdo querer subordinar a los filósofos entre sí y convertirlos en peldaños de una ascensión continua.

La historia de la filosofía se parece más bien a la del arte, por el hecho de que sus más altas obras son irreemplazables y únicas. Y gracias precisamente a que la historia de la filosofía es distinta de la ciencia, gracias precisamente a la indestructibilidad de las filosofías, viene a resultar de hecho, el instrumento principal de la iniciación filosófica y un manantial permanente de inspiración.

En suma: la historia, y en ella la de la filosofía, no es, por sí misma, un instrumento de verdad: es un factor de cultura.

Lo que se nos da es la búsqueda de la verdad. En ningún momento se nos ofrece la verdad en última lectura, pero en cada momento se insinúa su inminencia.

El historiador nos abre la vía que conduce a los tesoros del pasado. Su tarea consiste en restituir las intenciones olvidadas. El pasado está siempre por redescubrir, en función de la serie de presentes que van manifestándose en el curso del tiempo. Por esto, como he escrito hace ya muchos años, cada época posee una visión distinta de la Antigüedad y saca valores distintos de su investigación y de su reflexión sobre lo antiguo. En fin, siendo la cultura presencia del hombre y fidelidad a todo lo que es humano, el historiador, en su tarea, se manifiesta como mantenedor de cultura.

Tal vez lo más apreciable de la Historia de Abbagnano sea que se haya concebido, por el contrario, con el propósito de mostrar la esencial humanidad de los filósofos frente al prejuicio de que la filosofía se preocupa por problemas que no tienen la menor relación con la existencia humana; con lo cual, la historia de la filosofía aparece como un tejido de relaciones humanas, trabándose en el plano de una común disciplina de investigación. En efecto: la actividad particular que es la filosofía, no puede aislarse satisfactoriamente del ejercicio total del pensamiento. Y el pensamiento concreto está soldado a la afirmación plena del hombre en el mundo. El pensamiento va unido a la existencia; no constituye por sí mismo un orden autónomo de existencia. No comprendemos las formas que el pensamiento ha tomado en el curso de la historia, si no es colocándolas en el mundo en que nacieron y en el destino de los hombres que las crearon. Esas filosofías, esas doctrinas, esas verdades, esos errores, fueron, no sólo formulados, sino vividos, por hombres de carne y hueso, insertos en una determinada época, en un determinado ambiente, en una determinada tradición.

Como sostuve hace más de veinte años en mi libro *"Fénix o l'esperit de renaixença"*, todo presente modifica el pasado. En consecuencia, no sabemos lo que el pasado nos reserva en el porvenir. Tal vez la única lección que suministra la historia, la única que verdaderamente establece, sea ésta: que el porvenir no está nunca enteramente prefigurado en el pasado. La fertilidad creativa del espíritu puede ser causa de ciertos temores, pero justifica, desde luego, las esperanzas más optimistas. Nadie descubrirá el sentido único de la historia, porque este sentido se está formando a cada momento. A cada momento es posible que surja algo nuevo, algo insospechado, para renovar al mundo.

J. ESTELRICH

PARTE PRIMERA

FILOSOFÍA ANTIGUA

CAPITULO I

ORÍGENES Y CARÁCTER DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

1. PRETENDIDO ORIGEN ORIENTAL

Una tradición que se remonta a los filósofos judaicos de Alejandría (siglo I antes de J.C.) afirma que la filosofía griega procede de Oriente. Los principales filósofos griegos habrían tomado de doctrinas hebraicas, egipcias, babilónicas e indias, no sólo sus descubrimientos científicos sino también sus concepciones filosóficas más personales. Esta opinión se fue difundiendo cada vez más durante los siglos siguientes; culminó en la opinión del neopitagórico Numenio, que llegó a llamar a Platón "Moisés en versión ática"; y de él pasó a los escritores cristianos.

Sin embargo, tal opinión no tiene fundamento alguno en testimonios más antiguos. Es cierto que se habla de viajes de varios filósofos a Oriente, especialmente a Egipto. A Egipto habría ido Pitágoras; Demócrito, a Oriente; a Egipto, Platón. Mas el propio Platón *(Rep.,* IV, *435e)* contrapone el espíritu científico de los griegos al afán de lucro, propio de egipcios y fenicios; y así excluye del modo más claro la posibilidad de que en las concepciones de esos pueblos se haya podido o se pueda hallar inspiración para la filosofía. Por otra parte, las indicaciones cronológicas de que se dispone acerca de las doctrinas filosóficas y religiosas orientales son tan vagas que ha de considerarse imposible establecer la prioridad cronológica de tales doctrinas sobre las griegas correspondientes.

Más verosímil parece a primera vista la procedencia oriental de la ciencia griega. Según Herodoto, la geometría habría nacido en Egipto a causa de la necesidad de medir la tierra y distribuirla entre sus propietarios después de las periódicas inundaciones del Nilo. Según otras tradiciones, la astronomía habría surgido entre los babilonios y la aritmética también en Egipto. Pero los babilonios cultivaban la astronomía como consecuencia de sus creencias astrológicas, o sea a fin de poder predecir el destino de los hombres; y la geometría y la aritmética conservaron entre los egipcios su carácter práctico, completamente distinto del especulativo y científico de que estas doctrinas se revistieron entre los griegos.

En realidad, aquella tradición, tan tardíamente nacida en la historia de la filosofía griega, fue sugerida, en una edad dominada por el interés religioso, por la creencia de que los pueblos orientales estaban en posesión de una sabiduría originaria y por el deseo de vincular a tal sabiduría las principales manifestaciones del pensamiento griego. La observación decisiva que es preciso hacer a este respecto es que, aunque quedara demostrada la

procedencia oriental de algunas doctrinas de la Grecia antigua, ello no implicaría todavía el origen de la filosofía griega. La sabiduría oriental es esencialmente *religiosa:* es patrimonio de una casta sacerdotal cuya única preocupación es la de defenderla y transmitirla en toda su pureza. El único fundamento de la sabiduría oriental es la *tradición. La* filosofía griega es, por el contrario, *investigación.* Nace de un acto fundamental de libertad frente a la tradición, las costumbres y cualquier creencia aceptada como tal. Su fundamento consiste en que el hombre no posee la sabiduría sino que debe buscarla: no es *sofía* sino *filosofía,* amor a la sabiduría, indagación directa para rastrear la verdad más allá de las costumbres, de las tradiciones y de las apariencias. Con esto el problema mismo de la relación entre la filosofía griega y la cultura oriental pierde todo su significado. El hecho de que el pueblo griego haya obtenido de los pueblos orientales, con quienes mantenía relaciones e intercambios comerciales seculares, nociones y descubrimientos que estos pueblos conservaban en su tradición religiosa o habían hallado impelidos por las necesidades de la vida, es algo que, aunque se admita a la luz de los pocos e inseguros datos que poseemos, no arrebata a los griegos el mérito de su originalidad. En efecto, la filosofía no es en Grecia, como en Oriente, el patrimonio o el privilegio de una casta privilegiada. Según los griegos, cualquier hombre puede filosofar porque el hombre es "animal racional" y su racionabilidad significa la posibilidad de buscar la verdad de forma autónoma. Las palabras con que comienza la *Metafísica* de Aristóteles: "Todos los hombres tienden por naturaleza al saber" expresan bien este concepto, ya que "tienden" quiere decir que no sólo lo desean sino que pueden conseguirlo. Además, y como consecuencia de ello, la filosofía griega es *investigación racional,* es decir, autónoma, que no se apoya en una verdad ya manifiesta o revelada sino sólo en la fuerza de la razón, a la que reconoce como su única guía. Su término polémico es habitualmente la opinión corriente, la tradición, el mito, más allá de los cuales trata ella de avanzar; y cuando llega a una confirmación de la tradición, esta confirmación deriva su valor únicamente de la fuerza racional del discurso filosófico.

2. FILOSOFÍA: NOMBRE Y CONCEPTO

Estos caracteres son propios de todas las manifestaciones de la filosofía griega y *se* hallan comprendidos en la misma etimología de la palabra que significa "amor de la sabiduría". Sin embargo, esta palabra aparece relativamente tarde. Según una tradición muy conocida, recogida en las *Tusculanas* de Cicerón (V, 6), Pitágoras habría sido el primero en usar la palabra *filosofía* en su significado específico. Comparaba la vida a las grandes fiestas de Olimpia adonde algunos acuden por negocios, otros para participar en las competiciones, otros para divertirse, y en fin algunos sólo para *ver* lo que ocurre; estos últimos son los filósofos. Aquí se subraya la diferencia entre la contemplación desinteresada y el ajetreo de los demás hombres. Pero este relato de Cicerón se deriva de un escrito de Heráclides Póntico (Diog. L., *Proemium,* 12) y pretende simplemente acentuar el carácter contemplativo que el mismo Aristóteles consideró como propio de

la filosofía. En esta sabiduría se habían inspirado los Siete Sabios que, sin embargo, fueron llamados "sofistas" como también se llamaba "sofista" a Pitágoras. No en el sentido de la contemplación sino en otro más de investigación desinteresada empleado por Herodoto cuando hace decir al rey Creso dirigiéndose a Solón (Herodoto, I, 20): "He oído hablar de los viajes que *filosofando* has emprendido para ver muchos países"; y lo mismo Tucídides cuando (II, 40) hace decir a Pericles de sí mismo y de los atenienses: "Nosotros amamos lo bello con sencillez y *filosofamos* sin timidez". El filosofar sin timidez expresa la autonomía de la investigación racional en que consiste la filosofía.

Tanto en estos ejemplos como en su uso sucesivo, la palabra filosofía implica dos significados. El primero y más general es el de la investigación autónoma o racional, cualquiera que sea su campo de desarrollo; en este sentido todas las ciencias forman parte de la filosofía. El segundo significado, más específico, expresa una investigación particular que en cierto modo es fundamental para las demás, aunque no las contiene en sí. Los dos significados se hallan unidos en el dicho de Heráclito (fr. 35 Diels): "Es necesario que los hombres filósofos sean buenos indagadores *(istoras)* de muchas cosas."

Este doble significado se encuentra claramente en Platón que usa el término para indicar la geometría, la música v las otras disciplinas del mismo tipo especialmente en su función educativa *(Teet.,* 143 *d; Tim.,* 88 c); y por otra parte contrapone la filosofía a la *sofía,* a la sabiduría que es propia de la divinidad, y también a la *doxa,* a la opinión a que se atiene quien no se preocupa de buscar el ser verdadero *(Fedr.,* 278 *d; Rep.,* 480 *a).* La misma duplicidad se encuentra en Aristóteles, para el que la filosofía es, como filosofía primera, la ciencia del ser en cuanto ser; pero comprende además las otras ciencias teoréticas, la matemática y la física, y la misma ética *(Et. Nic.,* I, 4, 1096 *b,* 31).

Esta duplicidad de significado revela mejor que cualquier otra cosa el significado originario y auténtico que los griegos atribuían a la palabra. Está ya incluido en su etimología y es el de *investigación.* Cada ciencia o disciplina humana no puede ser sino investigación v, como tal, filosofía. Pero, además es filosofía en sentido eminente y propio la investigación que es consciente de sí misma, la que se plantea el problema mismo del investigar y así aclara su propio valor respecto a la existencia humana. Si cualquier ciencia es investigación v como tal filosofía, en sentido propio v técnico la filosofía es solamente el problema de la investigación y de su valor para el hombre. La aparente duplicidad que el concepto *de* filosofía conserva incluso en los pensadores griegos más rigurosos, como Aristóteles, no lo convierte en equívoco, sino que expresa de la mejor manera posible - el significado originario del término. Por eso, cuando en el período postaristotélico se pierde la conciencia de los valores teoréticos, la filosofía conserva todavía su significado de indagación. Para los estoicos es el esfuerzo *(epitedeusis)* hacia la sabiduría (Sexto Emp., *Adv. Math.,* IX, 13); para los epicúreos es la actividad *(enérgeia)* que proporciona la vida feliz , *(Ib.,* XI, 169). Todavía se reconoce aquí a la filosofía como investigación esforzada, fundamental para el hombre.

3. PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA GRIEGA: LOS MITÓLOGOS, LOS MISTERIOS, LOS SIETE SABIOS, LOS POETAS

Los inicios de la filosofía griega se encuentran en la propia Grecia: en los primeros indicios de que la filosofía como tal (o sea como investigación) se empieza a manifestar en las cosmologías míticas de los poetas, en las doctrinas de los misterios, en las sentencias de los Siete Sabios y sobre todo en la reflexión eticopolítica de los poetas.

El más antiguo documento de cosmología mítica entre los griegos es la *Teogonia* de Hesíodo en la que ciertamente confluyen antiguas tradiciones. El propio Aristóteles *(Met.,* 1, 4; 984 *b,* 29) dice que Hesíodo fue probablemente el primero que buscó el principio de las cosas al decir: "lo primero de todo fue el caos, después fue la tierra del amplio seno... y el amor que resplandece entre los dioses inmortales" *(Teog.,* 166 sigs.). Es de naturaleza filosófica este problema acerca del estado originario de que han surgido las cosas y de la fuerza que las ha producido. Pero aunque el problema sea filosófico, la respuesta es mítica. El caos o abismo bostezante, la tierra, el amor, etc., están personificados en entidades míticas.

Después de Hesíodo, el primer poeta cuya cosmología se conoce es Ferécides de Siro, contemporáneo de Anaximandro, probablemente nacido hacia el año 600-596 antes de J. C. Dice que antes de cualquier cosa y eternamente existían Zeus, Cronos y Ctonos. Ctonos era la tierra, Cronos el tiempo, Zeus el cielo. Zeus transformado en Eros, o sea en amor, procede a la construcción del mundo. En este mito aparece por primera vez la distinción entre la materia y la fuerza organizadora del mundo.

Una ulterior afirmación de la exigencia filosófica se nota en la religión de los misterios difundidos por Grecia a principios del siglo VI antes de J.C. Pertenecieron a esta religión el culto a Dionisos, procedente de Tracia, el culto a Deméter cuyos misterios se celebraban en Eleusis y especialmente el orfismo. También el orfismo se dedicaba al culto de Dionisos, pero atribuía a una revelación el origen de la autoridad religiosa y estaba organizado en comunidad. Dicha revelación correspondía al tracio Orfeo que había descendido al Hades; v el fin de los ritos celebrados por la comunidad consistía en purificar el alma de los iniciados para sustraerla a la "rueda de los nacimientos", es decir, a la transmigración por los cuerpos de otros seres vivos. La enseñanza fundamental que contiene el orfismo es el concepto de la ciencia y en general de la actividad del pensamiento como *camino de vida,* o sea como una investigación que conduce a la verdadera vida del hombre. De este mismo modo debía después entender y practicar la filosofía Platón, que en el *Fedón* se vincula explícitamente a las creencias órficas.

Junto al primer centelleo de la filosofía en la cosmología mítica y en los misterios está la primera manifestación de la reflexión moral en la *leyenda* de los Siete Sabios. Hay diversas enumeraciones de los mismos entre los escritores antiguos, pero cuatro de ellos, Tales, Biantes, Pitaco y Solón están comprendidos en todas las listas. Platón, que los enumeró primero, añade Cleóbulo, Misón y Quilón a esos cuatro *(Prot.,* 343 *a).* Se les atribuían agudezas y sentencias morales (Conócete a ti mismo, De nada demasiado, Es difícil ser bueno, etc.) que pertenecen a la sabiduría práctica popular, pero preludian ya la verdadera y propia indagación sobre la conducta del hombre.

No es casualidad que el primero de los Siete Sabios, Tales, sea también el primer representante verdadero y propio de la filosofía griega.

Pero el clima en que pudo nacer y florecer la filosofía griega fue preparado por la poesía. La reflexión moral de los poetas elaboró en Grecia aquellos conceptos fundamentales que habían de servir a los filósofos para la interpretación del mundo. El concepto de una ley que da unidad al mundo humano se encuentra por primera vez en Homero. La *Odisea* está totalmente dominada por la fe en una ley de justicia, de la cual los dioses son custodios y garantes, ley que determina en los acontecimientos humanos un orden providencial, gracias al que el justo triunfa y el injusto es castigado. En Hesíodo esta ley se personifica en Dike, hija de Zeus, que está sentada junto a su padre y vela para que sean castigados los hombres que comenten injusticias. La infracción a esta ley aparece en el mismo Hesíodo como arrogancia *(hybris)* debida al desenfreno de las pasiones y en general a fuerzas irracionales: así la califica el propio Hesíodo *(Obras y días* 252 sigs., 267 sigs.) y también Arquíloco (fr. 36, 84), Mimnermo (fr. 9, 10) y Teognis (vv. 40, 44, 291, 543, 1103). Solón afirma con gran energía la infalibilidad del castigo que aflige a quien infringe la norma de la justicia, sóbrela cual se asienta la vida social: incluso cuando el culpable se sustrae al castigo, éste recae infaliblemente sobre sus descendientes. El aparente desorden de los acontecimientos humanos, gracias al cual la Moira o fortuna parece herir también a los inocentes, se justifica, según Solón (fr. 34), por la necesidad de encerrar dentro de justos límites a los inmoderados deseos humanos y de alejar al hombre de cualquier exceso. Así que la ley de justicia es también norma de mesura, y Solón expresa en un fragmento famoso (fr. 16) la convicción moral más arraigada en los griegos: "La cosa más difícil de todas es alcanzar la invisible medida de la sabiduría, la única que encierra en sí los límites de todas las cosas". Finalmente, Esquilo es el profeta religioso de esta ley universal de justicia, cuyo triunfo trata de expresar su tragedia. Así, antes de que la filosofía descubriese y justificase la unidad de la ley subyacente en la dispersa multiplicidad de los fenómenos naturales, la poesía griega había descubierto y justificado la unidad de la ley inmanente en los aparentemente desordenados y mudables acontecimientos de la vida social humana. Como veremos, la especulación de los primeros físicos no ha hecho más que buscar en el mundo de la naturaleza aquella misma unidad normativa, que los poetas habían rastreado en el mundo de los hombres.

4. LAS ESCUELAS FILOSÓFICAS

Desde sus comienzos la investigación filosófica fue en Grecia una *investigación colectiva.* Una escuela no reunía a sus adeptos sólo a causa de las exigencias de una enseñanza regular: no es probable que tal enseñanza haya existido en las escuelas filosóficas de la Grecia antigua antes de Aristóteles. Los discípulos de una escuela se llamaban "compañeros" *(etairoi).* Se reunían para vivir una "vida común" y establecían entre sí no solamente una solidaridad de pensamiento sino de costumbres y de vida en un intercambio continuo de dudas, de dificultades y de investigaciones. El

caso de la escuela pitagórica, que fue no sólo una escuela filosófica sino también una asociación religiosa y política, es ciertamente excepcional; y por otra parte este carácter del pitagorismo fue precisamente más una debilidad que una fuerza. Por el contrario, todas las grandes personalidades de la filosofía griega son los fundadores de una escuela que es un centro de investigación; la obra de las personalidades menores viene a sumarse a la doctrina fundamental y contribuye a formar el patrimonio común de la escuela.

Se ha dudado de que los filósofos de Mileto formasen escuela; a este respecto está el testimonio explícito de Teofrasto que habla de Anaximandro como "conciudadano y compañero *(etairos)"* de Tales. Platón mismo nos habla de los heraclitanos *(Teet.,* 179 *e) y* de los anaxagorianos *(Crat.,* 409 *b); y* en el *Sofista* (242 *d)* el forastero eléata habla de su escuela como todavía existente en Elea. La academia platónica tuvo después una historia de nueve siglos.

Este carácter de la filosofía griega no es accidental. La investigación filosófica no encerraba, según los griegos, al individuo en sí mismo; exigía más bien una confluencia de esfuerzos, una comunicación incesante entre los hombres que hacían de ella fin fundamental de su vida y determinaba así una solidaridad firme y efectiva entre aquellos que se dedicaban en ella.

De aquí procede el interés constante de los filósofos griegos por la *política,* o sea por la vida social. La tradición nos ha transmitido la noticia de este interés incluso respecto a aquellos de cuya vida no nos proporciona más que escasos datos. Tales, Anaximandro y Pitágoras fueron políticos. Se cuenta de Parménides que dio leyes a su ciudad y de Zenón que pereció víctima del intento de librar a sus conciudadanos de un tirano. Empédocles restauró la democracia en Agrigento; Arquitas fue jefe de estado y Meliso almirante. La inquietud política ejerció después, como veremos, una función predominante en la especulación de Platón.

5. PERIODOS DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

Su mismo carácter de investigación autónoma, en que el individuo está comprometido como tal y de la cual puede y debe esperar el perfeccionamiento de su personalidad, hace difícil dividir en períodos el curso de la filosofía griega. Sin embargo, la organización de la investigación por escuelas y las relaciones necesariamente establecidas entre las escuelas contemporáneas que, aunque polemicen, se baten sobre un terreno común, consienten la distinción, en el curso de la filosofía griega, de cierto número de períodos, determinado cada uno por su planteamiento del problema fundamental de la investigación. Si se considera el problema sobre el que llega sucesivamente a gravitar la investigación, se pueden distinguir cinco períodos: cosmológico, antropológico, ontológico, ético y religioso.

1. El período *cosmológico,* que comprende las escuelas presocráticas, con excepción de los sofistas, está dominado por el problema de descubrir la unidad que garantiza el orden del mundo y la posibilidad del conocimiento humano.
2. El período *antropológico,* que comprende a los sofistas y a Sócrates,

está dominado por el problema de hallar la unidad del hombre en sí mismo y respecto a los demás hombres, como fundamento y posibilidad de la formación del individuo y de la armonía de la vida en sociedad.

3. El período *ontológico,* que comprende a Platón y a Aristóteles, se ve dominado por el problema de rastrear en la relación entre el hombre y el ser la condición y la posibilidad del valor del hombre como tal y de la validez del ser como tal. Este período, que es el de la plena madurez del pensamiento griego, replantea en síntesis los problemas de los dos períodos precedentes.

4. El período *ético,* que abarca al estoicismo, al epicureismo, al escepticismo y al eclecticismo, se centra en el problema de la conducta humana y está caracterizado por la disminución de la conciencia del valor teorético de la investigación.

5. El período *religioso,* que comprende las escuelas neoplatónicas y sus afines, está dominado por el problema de encontrar el camino de la reunión del hombre con Dios, considerándolo como único camino de salvación.

Estos períodos no representan divisiones cronológicas rígidas: no sirven más que para dar un cuadro de conjunto y recapitulación del nacimiento, desarrollo y decadencia de las investigaciones filosóficas en la Grecia antigua.

6. FUENTES DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

Las fuentes de la filosofía griega están constituidas: I. Por las obras y los fragmentos de los filósofos. Platón es el primero del que se nos han conservado las obras completas. Tenemos muchas obras de Aristóteles. De todos los demás sólo nos han llegado fragmentos más o menos extensos. II. Por los testimonios de escritores posteriores.

Las obras fundamentales en que se encuentran tales testimonios son las siguientes:

a) Respecto a la filosofía presocrática son preciosos los indicios conservados en las obras de Platón y de Aristóteles. En particular Aristóteles nos ha legado en el primer libro de la *Metafísica* el primer ensayo de historiografía filosófica. Además son muy frecuentes en todos sus escritos las referencias a otras doctrinas.

b) Los *doxógrafos,* o sea los escritores pertenecientes al período tardío de la filosofía griega que han referido las opiniones de varios filósofos. El primero de tales doxógrafos, que es también la fuente de casi todos los demás, es Teofrasto, autor de las *Opiniones físicas,* de quien se ha conservado un capítulo y otros fragmentos en el *Comentario* de Simplicio (siglo VI después de J.C.) a la *Física* de Aristóteles.

Otras doxografías importantes son: los *Placita philosophorum* atribuidos a Plutarco y las *Églogas físicas* de Juan Estobeo (siglo V después de J.C.). Probablemente (como ha demostrado Diels) ambos bebían en una fuente común: los *Placita* de Aecio derivados indirectamente, es decir, de segunda mano, de las *Opiniones* de Teofrasto.

Otro doxógrafo es Cicerón, que en sus obras expone doctrinas de muchos filósofos griegos, aunque todas conocidas de segunda y tercera mano.

La doxografía más importante para la biografía de los filósofos es el primer libro de la *Refutación de todas las herejías* de Hipólito (siglo III después de J.C.), que empezó atribuyéndose falsamente a Orígenes con el título *Philosophoumena.* La obra de Diógenes Laercio (siglo III después de J.C.) *Vidas y doctrinas de los filósofos,* en diez libros y conservada entera, es de fundamental importancia para la historia del pensamiento griego. Es una historia de las distintas escuelas filosóficas, según el método de las llamadas *Sucesiones (diadochai)* que ya había sido practicado por Soción de Alejandría (siglo II antes de J.C.) y otros cuyas obras han resultado perdidas. La obra de Diógenes Laercio contiene dos doxografías distintas: una biográfica y anecdótica y otra expositiva. La parte biográfica es un conjunto de anécdotas y de noticias acumuladas al azar; mas a pesar de esto contiene informaciones preciosas.

Por lo que respecta a la cronología, su fundador fue Eratóstenes de Cirene (siglo III antes de J.C.), pero sus *Cronografías* fueron suplantadas por la versión en trímetros yámbicos que de ellas hizo Apolodoro de Atenas (hacia el 140 antes de J.C.) con el título de *Crónica.* El tiempo de cada filósofo se indica mediante su *acmé* o florecimiento, que se hace coincidir aproximadamente con los 40 años; y las otras fechas se calculan por referencia a esta última.

Finalmente se aprovechan otras indicaciones de las obras de los escritores que han discutido críticamente las doctrinas de los filósofos griegos. Así Plutarco en su polémica contra el estoicismo y el epicureismo nos da una exposición de tales doctrinas. Sexto Empírico apoya su escepticismo en la critica de los sistemas dogmáticos. Y los escritores cristianos de los primeros siglos al combatir la filosofía pagana nos proporcionan otras indicaciones en virtud de las cuales nos han llegado fragmentos y testimonios preciosos de obras perdidas. Otras indicaciones se obtienen de los comentarios de Proclo y de Simplicio a Platón y a Aristóteles, de las *Noches áticas* de Aulo Gelio (hacia el 150 después de J.C.) de Ateneo (hacia el 200 después de J.C.) y de Eliano (hacia el 200 después de J.C.).

BIBLIOGRAFÍA

§ 1. Sobre el pretendido origen oriental de la filosofía griega: Zeller, *Philosophie der Griechen,* cap. 2; Gomperz, *Griecbiscbe Denker,* I, cap. 1-3, trad, franc., p. 103 sigs.; Burnet, *Early Greek Pbilosopby,* intr. X-XII. trad, franc. con el título *Aurore de la Phil. grecque,* p. 17 sigs. (En este volumen se citará a Zeller según la 6ª edic. revisada por *Nestle; y* a Gomperz y Burnet por las traducciones francesas indicadas.) Para otras indicaciones bibliográficas véase la larga nota añadida por Mondolfo a su traducción italiana de la ob. cit. de Zeller, Florencia, 1932, vol. I, p. 63-99.

§ 3. Los fragmentos de los mitólogos, los órficos y los Siete Sabios están recogidos en Diels, *Fragmente der Vorsohratiker,* 5ª edic., 1934, vol. I; Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen,* Munich, 1943; Kern, *Orpbicorum fragmenta,* Berlín, 1922; Olivieri, *Lamellae aureae orphicae,* Bonn, 1915; Id., *Civilta greca nell' Italia meridionale.* Napoles, 1931; *Orpbei Hymni* editados por. Guillermo Quandt, Berlín, 1941.

Sobre la contribución de la poesía a la elaboración de los conceptos morales fundamentales: Max Wundt, *Gescb. der griech. Ethik,* Liepzig, 1908, vol. 1, cap. 1-2; Jaeger, *Paideia,* trad, cast., México, 1946, libro I; Snell, *Die Entdeckung des Geistes,.* trad, ital., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo,* Turín, 1951

§ 5. Sobre las divisiones de la filosofía griega, véanse las indicaciones bibliográficas de la nota de Mondolfo a Zeller, vol. I, p. 375-384.

§ 6. Fragmentos·. Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum, 3* vol., París, 1860, 1867, 1881; Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta,* Berlín, 1901. Los fragmentos de los presocráticos: Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* 5ª edic. a cargo de Kranz, Berlín, 1934; Dal Pra, *La storiografia filosofica antica,* Milán, 1950.

Los doxógrafos han sido recogidos y comentados por Diels, *Doxographi graeci,* Berlín, 1879, que contiene las obras o los fragmentos de obras de Aecio (Plutarco-Estobeo), Ario Dídimo, Teofrasto, Cicerón (libro I del *De natura deorum),* Filodemo, Hipólito, Plutarco, Epifanio, Galeno, Hermias.

Sobre las fuentes de la filosofía griega: Ueberweg-Praechter, *Phil. der Altertums,* Berlín, 1926, 4; Mondolfo en Zeller, vol I, p. 25-33.

CAPITULO II

LA ESCUELA JÓNICA

7. CARACTERES DE LA FILOSOFÍA PRESOCRATICA

La filosofía presocrática está dominada por el problema cosmológico hasta los sofistas. No excluye al hombre de sus consideraciones; pero ve en él solamente una parte o un elemento de la naturaleza y no el centro de un problema específico. Para los presocráticos, los mismos principios que explican la constitución del mundo físico explican también la del hombre. Les es ajeno el reconocimiento de los caracteres específicos de la existencia humana y, por eso, les es ajeno el problema de lo que es el hombre en su subjetividad como principio autónomo de la investigación. Es tarea de la filosofía presocrática rastrear y reconocer, más allá de las apariencias múltiples y continuamente mudables de la naturaleza, la unidad que hace de ésta *un mundo:* la única sustancia que constituye su ser, la ley única que regula su devenir. La sustancia es para los presocráticos la materia de que todas las cosas se componen; pero es también la fuerza que explica su composición, su nacimiento y su muerte, su perpetua mutación. Es su principio no sólo en el sentido de que explica su origen sino también y sobre todo en el sentido de que hace inteligible y reunifica aquella multiplicidad y mutabilidad de las cosas que parece, a primera vista, tan rebelde a cualquier consideración unitaria. De ahí se desprende el carácter activo y dinámico que la naturaleza, la *fysis*, tiene para los presocráticos: no es una sustancia inmóvil, sino la sustancia como principio de acción y de inteligibilidad de todo lo que es múltiple y deviene. De esto deriva también el llamado hilozoísmo de los presocráticos: la convicción implícita de que la sustancia corpórea primordial encierra en sí misma una fuerza que la hace moverse y vivir.

La filosofía presocrática, a pesar de la simplicidad del tema de su especulación y del grosero materialismo de muchas de sus concepciones, ha conquistado por primera vez la posibilidad especulativa de concebir la naturaleza como un mundo y establecido como base de tal posibilidad a la *sustancia,* entendida como principio del ser y del devenir. Es un hecho indudable que esas conquistas se refieren exclusivamente al mundo físico; pero es igualmente indudable que comportan, al menos implícitamente, otras tantas conquistas referentes al mundo propio del hombre, su vida interior. El hombre no puede emprender una indagación del mundo como objetividad, sin que se le clarifique su subjetividad, el reconocimiento del mundo como lo *otro* respecto a uno mismo está condicionado por el reconocimiento de sí mismo como *yo*; y viceversa. El hombre no puede ir en busca de la unidad de los fenómenos externos, si no es sensible al valor de la

unidad de su vida interior y de sus relaciones con los otros hombres. El hombre no puede reconocer que una sustancia constituya el ser y el principio de las cosas externas sino en cuanto reconozca también el ser y la sustancia de su existencia individual y colectiva. La investigación que se encamina al mundo objetivo está necesariamente conexionada con la del mundo propio del hombre. Esta conexión resulta clara en Heráclito. Plantea el problema del mundo físico unificándolo esencialmente con el problema del yo; y cada conquista en el primero de estos campos le parece condicionada por la investigación dirigida a sí mismo: "Yo me he indagado a mí mismo" (fr. 101, Diels). Aparte Heráclito, sin embargo, el problema a que intencionadamente se dirige la investigación de los presocráticos es el cosmológico: todo lo que la investigación dirigida a este problema implica en el hombre y para el hombre queda sin expresar y corresponderá ponerlo en claro al siguiente período dé la filosofía griega.

Los caracteres de cada filosofía son determinados por la naturaleza de sus problemas; y no cabe duda de que el problema predominante en la filosofía presocrática es el cosmológico. La tesis propuesta por ciertos críticos modernos (en contraposición polémica con la de Zeller sobre el carácter meramente naturalista de la filosofía presocrática) acerca de la inspiración mística de tal filosofía, inspiración de la cual procedería su tendencia a considerar antropomórficamente el universo físico, se funda en afinidades arbitrarias carentes de base histórica. Por otra parte, esta tesis se origina en la última fase de la filosofía griega que, por su inspiración religiosa, trata de fundarse en una sabiduría revelada y garantizada por la tradición; y precisamente saca de esta fase los testimonios sobre los cuales se funda la proporción de verosimilitud que posee. Pero es notorio que los neopitagóricos, neoplatónicos, etc., fabricaban los testimonios que habían de servir para fundamentar el carácter religioso-tradicional de sus doctrinas. Es imposible hacer gravitar toda la consideración de la filosofía griega sobre los presupuestos aceptados por ellos: especialmente cuando el mayor mérito de los primeros filósofos griegos ha sido el de haber aislado un *problema* específico determinado, el del *mundo,* saliendo de la confusión caótica de problemas y de exigencias que se entrecruzan en las primeras manifestaciones filosóficas de los poetas y de los profetas más antiguos. Los pensadores presocráticos verificaron por primera vez aquella reducción de la naturaleza a objetividad, que es condición primaria de toda consideración científica de la naturaleza; reducción que es precisamente lo más opuesto a la confusión entre la naturaleza y el hombre, propia del misticismo antiguo. Es un hecho indudable (como se ha dicho) que la investigación naturalista implica el sentido de la subjetividad espiritual o contribuye a formarlo; mas este hecho no se debe a una influencia religiosa sobre la filosofía sino que más bien es inherente al mismo filosofar; es un nexo que los problemas establecen en la vida misma de los filósofos que los debaten.

8. TALES

El fundador de la escuela jónica es Tales de Mileto, contemporáneo de Solón y de Creso. Su *acmé,* o sea su florecimiento se sitúa hacia el año 585

antes de J. C., de ahí que su nacimiento deba remontarse al 624-23; su muerte se hace coincidir con el 546-45.

Tales fue político, astrónomo, matemático y físico además de filósofo. Como político impulsó a los griegos de Jonia, como relata Herodoto (I, 170), a unirse en un estado federal con capital en Teos. Como astrónomo predijo un eclipse solar (probablemente el del 28 de marzo del 585 antes de J. C.). Como matemático estableció varios teoremas de geometría. Como físico descubrió las propiedades del imán. De su fama de sabio continuamente absorto en la especulación da testimonio la anécdota referida por Platón *(Teet.,* 174 *e)* de que, observando el cielo se cayó en un pozo, cosa que provocó la risa de una sirvienta tracia. Otra anécdota contada por Aristóteles *(Pol.,* I, 11, 1259 *a)* tiende, por el contrario, a destacar su habilidad como hombre de negocios: previendo una abundantísima cosecha de aceitunas, arrendó todos los molinos de la comarca y los subarrendó luego a un precio mucho más alto a sus mismos propietarios. Se trata probablemente de anécdotas espúreas referidas de Tales más como símbolo y encarnación del sabio que como persona concreta. Pues la última de ellas (como observa el propio Aristóteles) trata de demostrar que la ciencia no es inútil, sino que ordinariamente los científicos no la usan (como podrían) para enriquecerse.

No parece que haya dejado escritos filosóficos. Debemos a Aristóteles el conocimiento de su doctrina fundamental *(Met.,* I, 3, 983 *b,* 20): "Tales dice que el principio es el agua, por la cual afirmaba también que la tierra se sostiene sobre el agua; quizá sus razones fueran el ver que el alimento de todas las cosas es húmedo y que lo cálido se engendra y vive en la humedad; pues aquello de que todo se engendra es el principio de todo. Por eso siguió tales conjeturas y también porque las semillas de todas las cosas son de naturaleza húmeda y el agua es para lo húmedo el principio de su naturaleza." Aristóteles observa que esta creencia es antiquísima; Homero ha cantado a Océano y Tetis como principios de la generación. Así pues, Aristóteles sólo presenta un argumento como propio de Tales: el de que la tierra se sostiene sobre el agua: el agua es aquí sustancia en el más simple de los significados, como lo que está debajo *(subiectum) y* sostiene. El otro argumento (la generación de lo húmedo) es aducido solo como probable; quizás es una conjetura de Aristóteles. Tales creía unida al agua una fuerza activa, vivificante y transformadora: tal vez en este sentido decía que "todo está lleno de dioses" y que el imán tiene alma porque atrae al hierro.

9. ANAXIMANDRO

Conciudadano y contemporáneo de Tales, Anaximandro nació en el 610-9 (tenía 64 años cuando descubrió la oblicuidad del Zodíaco en el 547-46). También fue político y astrónomo. Es el primer autor de escritos filosóficos de Grecia; su obra en prosa *Acerca de la naturaleza* señala una etapa notable de la especulación cosmológica entre los jonios. Usó por primera vez el nombre de principio *(arché)* para referirse a la sustancia única; y encontró tal principio no en el agua o en el aire o en otro elemento determinado, sino en el *infinito (ápeiron)* o sea en la cantidad infinita de

materia, de la cual se originan todas las cosas y en la cual todas se disuelven, cuando termina el ciclo que tienen impuesto por una ley necesaria. Este principio infinito abraza y gobierna a todas las cosas; por su parte es inmortal e indestructible y, por lo tanto, divino. No lo concibe como una mezcla *(migma)* de los distintos elementos en la cual esté cada uno comprendido con sus cualidades peculiares, sino más bien como materia en que aún no se han diferenciado los elementos y que, así, además de infinita es *indefinida (aóriston)* (Diels, A 9 *a).*

Estas precisiones constituyen ya un enriquecimiento y un desarrollo de la cosmología de Tales. En primer lugar, el carácter indeterminado de la sustancia primordial, no identificada con ninguno de los elementos corpóreos, a la vez que permite comprender mejor la derivación de éstos como otras tantas especificaciones y determinaciones de aquélla, la priva de todo carácter de verdadera y propia corporeidad, convirtiéndola en una pura masa cuantitativa o espacial. Estando de hecho ligada la corporeidad al carácter determinado de los elementos particulares, el *ápeiron* no puede distinguirse de ellos sino por estar privado de las determinaciones que constituyen la corporeidad sensible de los mismos y, así, porque se reduce al infinito espacial. Aunque no pueda encontrarse en Anaximandro el concepto de espacio incorpóreo, la indeterminación del *ápeiron,* al reducirlo a la espacialidad, lo convierte necesariamente en un cuerpo determinado solamente por su magnitud espacial. Tal magnitud es infinita y, como tal, lo abarca y lo gobierna todo (Diels, A 15). Estas determinaciones y sobre todo la primera, hacen del *ápeiron* una realidad distinta del mundo y trascendente: lo que abarca está siempre fuera y más allá de lo que resulta abarcado, aunque en relación con ello. Así pues, el principio que Anaximandro establece como sustancia originaria merece el nombre de "divino". Las propias exigencias de la explicación naturalista conducen a Anaximandro a una primera elaboración filosófica de lo trascendente y lo divino, sustrayéndolo por primera vez a la superstición y al mito. Mas el infinito es también lo que gobierna al mundo: no es, pues, sólo la sustancia sino también la ley del mundo.

Anaximandro es el primero en plantearse el problema del proceso a través del cual las cosas se derivan de la sustancia primordial. Tal proceso es la separación. La sustancia infinita está animada por un movimiento eterno, en virtud del cual se separan de ella los contrarios: cálido y frío, seco y húmedo, etc. Por medio de esta separación se engendran infinitos mundos, que se suceden según un ciclo eterno. Cada uno de ellos tiene señalado el tiempo de su nacimiento, de su duración y de su fin. "Todos los seres deben pagarse unos a otros la pena de su injusticia según el orden del tiempo" (fr. 1, Diels). Aquí la ley de justicia que Solón consideraba predominante en el mundo humano, ley que castiga la prevaricación y la prepotencia, se convierte en ley cósmica, ley que regula el nacimiento y la muerte de los mundos. Pero ¿cuál es la injusticia que todos los seres cometen y que todos deben expiar? Evidentemente, se debe a la constitución misma y, así, al nacimiento de los seres, ya que ninguno de ellos puede evitarla, así como no puede sustraerse a la pena. El nacimiento es, como se ha visto, la separación de los seres de la sustancia infinita. Evidentemente, tal separación equivale a la rotura de la unidad, que es propia del infinito; es la infiltración de la

diversidad, y por tanto del contraste, donde había homogeneidad y armonía. Pues con la separación se determina la condición propia de los seres finitos: múltiples, distintos y opuestos entre sí, inevitablemente destinados, por ello, a expiar con la muerte su propio nacimiento y a volver a la unidad.

A pesar de los siglos y de la escasez de las noticias que nos han llegado, todavía podemos darnos cuenta, por estos vestigios, de la grandeza de la personalidad filosófica de Anaximandro. Fundamentó la unidad del mundo no sólo en la de su sustancia, sino también en la unidad de la ley que lo gobierna. Y en esta ley no ha visto una necesidad ciega, sino una norma de justicia. La unidad del problema cosmológico con el humano está aquí latente: Heráclito la sacará a la luz del día.

Mientras tanto, la misma naturaleza de la sustancia primordial conduce a Anaximandro a admitir una infinidad de mundos. Se ha visto que infinitos mundos se suceden según un ciclo eterno; mas ¿son los mundos también infinitos contemporáneamente en el espacio o sólo sucesivamente en el tiempo? Un testimonio de Aecio cuenta a Anaximandro entre los que admiten innumerables mundos que circundan por todos lados el que nosotros habitamos; y hay un testimonio análogo en Simplicio, que pone junto a Anaximandro a Leucipo, Demócrito y Epicuro (Diels, A 17). Cicerón *(De nat. deor.*, I, 10, 25), copiando a Filodemo, autor de un tratado sobre la religión hallado en Herculano, dice: "Era opinión de Anaximandro que hay divinidades que nacen, crecen y mueren a largos intervalos y que tales divinidades son mundos innumerables." En realidad es difícil negar que Anaximandro haya admitido una infinidad de mundos en el espacio. Puesto que, si el infinito abarca todos los mundos, debe pensarse que, con ello, no sólo alcanza más allá de un único mundo sino también de otros y otros más. Solamente en relación con infinitos mundos puede concebirse la infinitud de la sustancia primordial, que lo abraza y trasciende todo.

Anaximandro tuvo un modo original de considerar la forma de la tierra: es un cilindro que gravita en medio del mundo sin sostenerse en ningún sitio porque, hallándose a igual distancia de todas partes, no es empujado a moverse por ninguna de ellas. Respecto a los hombres, no se trata de seres originarios de la naturaleza. En efecto, no pueden alimentarse por sí mismos y, por tanto, no hubieran podido sobrevivir, si desde el comienzo hubieran nacido tal como nacen ahora. Han debido, pues, originarse a partir de otros animales. Nacieron dentro de los peces y después de haber sido alimentados, al ser ya capaces de protegerse por sí mismos, fueron expulsados y pisaron tierra. Teorías extrañas y primitivas que, sin embargo, muestran de la manera más decisiva la exigencia de hallar una explicación puramente naturalista del mundo y la de atenerse a los datos de la experiencia.

10. ANAXIMENES

Anaximenes de Mileto, más joven que Anaximandro y quizá discípulo suyo, floreció hacia el 546-45 y murió hacia el 528-25 (63.ª Olimpiada). Al igual que Tales, reconoce como principio una materia determinada, que es el *aire;* pero a esta materia atribuye los caracteres del principio de

Anaximandro: la infinitud y el movimiento perpetuo. También veía en el aire la *fuerza* que anima el mundo: "Tal como nuestra alma, que es aire, nos sostiene, así el soplo y el aire circundan al mundo entero" (fr. 2, Diels). El mundo es como un gigantesco animal que respira: y su aliento es su vida y su alma. Del aire nacen todas las cosas que hay, que fueron y que serán, incluso los dioses y las cosas divinas. El aire es principio de movimiento y de toda mutación. Anaximenes llega a decirnos incluso de qué modo el aire determina la transformación de las cosas: se trata del doble proceso de la *rarefacción* y de la *condensación.* Al enrarecerse, el aire se vuelve fuego; al condensarse se hace viento, después nube y, volviéndose a condensar, agua, tierra y luego piedra. También el calor y el frío se deben al mismo proceso: la condensación produce el frío, la rarefacción, el calor.

Como Anaximandro, Anaximenes admite el devenir cíclico del mundo; de ahí su disolución periódica en el principio originario y su periódica regeneración a partir del mismo.

Posteriormente la doctrina de Anaximenes fue sostenida por Diógenes de Apolonia, contemporáneo de Anaxágoras. La acción que Anaxágoras atribuía a la inteligencia la atribuyó Diógenes al aire, que todo lo penetra y como alma y soplo *(pneuma)* crea la vida, el movimiento y el pensamiento en los animales. Por eso, según Diógenes, el aire es increado, luminoso, inteligente, lo ordena y domina todo.

11. HERÁCLITO

La especulación de los jonios culmina en la doctrina de Heráclito, que por primera vez aborda el problema mismo de la investigación y del hombre que la emprende. Heráclito de Efeso perteneció a una familia noble de su ciudad, fue contemporáneo de Parménides y, como él, floreció hacia el 504-01 antes de J. C. Es autor de una obra en prosa que fue después conocida con el acostumbrado título *Acerca de la naturaleza,* constituida por aforismos y sentencias breves y tajantes, no siempre claras, que le valieron el sobrenombre de "oscuro".

El punto de partida de Heráclito es la comprobación del incesante devenir de las cosas. El mundo es un flujo perpetuo: "No es posible meterse dos veces en el mismo río ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado; a causa de la velocidad del movimiento todo se dispersa y se recompone de nuevo, todo viene y va" (fr. 91, Diels). La sustancia que sea principio del mundo debe explicar el incesante devenir de éste con su propia y extrema movilidad; Heráclito la identifica con el *fuego.* Pero puede decirse que en su doctrina el fuego pierde todo carácter corpóreo: es un principio activo, inteligente y creador. "Este mundo, que es el mismo para todos, no ha sido creado por ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fue siempre, es y será fuego eternamente vivo que se enciende según un orden regular y se apaga según un orden regular" (fr. 30, Diels). Así que el cambio es un salir del fuego o un retorno al mismo. "Con el fuego se intercambian todas las cosas y el fuego se intercambia con todas ellas, así como el oro se intercambia con las mercancías y las mercancías con el oro" (fr. 90, Diels).

La afirmación de que "este mundo" es eterno y de que la mutación es un

intercambio incesante con el fuego, excluyen evidentemente el concepto, que los estoicos atribuyeron a Heráclito, de una conflagración universal, mediante la cual todas las cosas retornarían al fuego primitivo. En efecto, el incesante intercambio entre las cosas y el fuego implica que no todo se reduzca al fuego, así como el intercambio entre las mercancías y el oro implica que no todo se reduce al oro.

Pero estos fundamentos de una teoría de la naturaleza son presentados por Heráclito como resultado de una sabiduría difícil de adquirir e ignorada por la mayor parte de los hombres. En las palabras iniciales de su libro, Heráclito se lamentaba de que los hombres, a pesar de haber escuchado al *logos,* la voz de la razón, se olvidan de ella tanto en las palabras como en las obras de modo que no saben lo que hacen despiertos, de la misma manera que no saben lo que hacen dormidos (fr. 1, Diels). A lo largo de toda la obra se mantenía una polémica contra la sabiduría aparente de quien sabe muchas cosas pero no comprende ninguna: a tal sabiduría se opone la investigación de los filósofos, que se dirige efectivamente a múltiples objetos (fr. 35, Diels), pero los reduce todos a una unidad (fr. 41, Diels). Heráclito es verdaderamente el filósofo de la investigación. En él alcanza por primera vez la investigación filosófica conciencia de su naturaleza y de sus supuestos. No en vano el mismo término filosofía es usado y explicado por él en su sentido propio (§ 2). Según Heráclito, la misma naturaleza exige la investigación: en efecto, a ella "le gusta ocultarse" (fr. 123, Diels). A la investigación se le abre el más vasto de los horizontes: "Si no esperas no hallarás lo inesperado, que es inaccesible y no se puede encontrar" (fr. 18, Diels). Mas no se oculta la dificultad y el riesgo de la investigación: "Los buscadores de oro excavan mucha tierra, pero encuentran poco" (fr. 22, Diels). Se detiene especialmente en las condiciones que la hacen posible. La primera consiste en que el hombre se observe a sí mismo: "Yo me he investigado a mí mismo", dice (fr. 101, Diels). La investigación dirigida al mundo natural está condicionada por la luz que el hombre pueda lanzar sobre su propio ser. La investigación interior descubre profundidades infinitas: " No encontrarás los confines del alma, su razón es tanto más profunda cuanto más te adentres en ella" (fr. 45, Diels). La investigación interior abre al hombre sucesivas zonas de profundidad, que nunca se agotan: la razón, la ley última del yo, aparece continuamente más allá, en una profundidad cada vez más lejana y al mismo tiempo cada vez más íntima. Pero esta razón, que es la ley del alma, es además ley universal. La segunda y fundamental condición de la investigación es la comunicación entre los hombres. El pensamiento es común a todos, según Heráclito (fr. 113, Diels). "Es preciso seguir lo que es común a todos, porque lo que es común es general" (fr. 2, Diels). "Quien quiera hablar inteligentemente debe sacar fuerza de lo que es común a todos, como la ciudad saca fuerza de la ley y más aún. Ya que todas las leyes humanas se alimentan de una única ley divina y ésta domina todo lo que quiere, es suficiente para todo y todo lo supera" (fr. 114, Diels). Así pues, el hombre no sólo debe dirigir la investigación hacia *sí mismo,* sino también y con el mismo impulso, a aquello que lo vincula a los demás: el *logos* que constituye la esencia más profunda del nombre individual es también lo que une a los hombres entre sí en una comunidad de naturaleza. Este *logos* es como la ley para la ciudad,

es él mismo *la* ley, ley suprema que lo rige todo: el hombre individual, la comunidad de los hombres y la naturaleza exterior. No es solamente la racionalidad sino el ser mismo del mundo: así es como se manifiesta en todas las facetas de la investigación. Heráclito plantea constantemente a! hombre la alternativa de estar despierto o dormir: entre el abrirse, mediante la investigación, a la comunicación interhumana, que le descubre la auténtica realidad del mundo objetivo; y el encerrarse en su propio pensar aislado, en un mundo ficticio que no tiene comunicación con los demás (fr. 2, 34, 73, 89). El sueño es el aislamiento del individuo, su incapacidad para comprenderse a sí mismo, a los demás y al mundo. La vigilia es la investigación atenta que no se limita a las apariencias, que consigue la realidad de la conciencia, la comunicación con los demás y la sustancia del mundo en la única ley *(logos)* que lo rige todo. Tal alternativa establece el valor decisivo que la investigación tiene para el hombre. No es sólo pensamiento *(noesis)* sino sabiduría para la vida *(fronesis);* determina el temperamento del hombre, el *ethos,* que es su destino mismo (fr. 119).

Pero Heráclito ha determinado también cuál es esa ley cuyo significado debe aclarar y profundizar la investigación. Este fue el gran descubrimiento de Heráclito ya a juicio de los antiguos; así lo atestigua Filón *(Rer. Div. Her.,* 43): "Lo que resulta de dos contrarios es uno; y si lo uno se divide, se destacan los contrarios. ¿No es éste el principio con que, por cuanto justamente afirman los griegos, su grande y celebérrimo Heráclito encabezaba su filosofía, el principio que la resume toda y del cual se vanagloriaba como de un nuevo descubrimiento? " Así pues, el gran descubrimiento de Heráclito es que la unidad del principio creador no es una unidad idéntica ni excluye la lucha, la discordia, la oposición. Para entender la ley suprema del ser, el *logos* que lo constituye y gobierna, es preciso unir lo completo y lo incompleto, lo concorde y lo discorde, lo armónico y lo disonante (fr. 10), y darse cuenta de que la unidad surge de todos los opuestos y de ella salen todos éstos. "La misma cosa son lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo: ya que cada uno de estos opuestos, al cambiar, es el otro y, a su vez, este otro es, al cambiar, aquél" (fr. 88). De la misma manera que en la circunferencia cada punto es a la vez principio y fin, tal como el mismo camino puede ser recorrido hacia arriba y hacia abajo (fr. 103, 60), así todo contraste supone una unidad que constituye el significado vital y racional del contraste mismo. "Lo que es opuesto une y lo que diverge unifica". "La lucha es la norma del mundo y la guerra es la común progenitura y señora de todas las cosas". En estas afirmaciones se encierra la enseñanza fundamental de Heráclito, aquella enseñanza mediante la cual sostuvo que los hombres no pueden elevarse sino tras una larga investigación. "Los hombres no saben cómo lo discorde concuerda consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como las del arco y de la lira" (fr. 51). Al modo en que las cuerdas del arco y las de la lira se tienden para reunir y apretar unas con otras las extremidades opuestas, así la unidad de la sustancia primordial vincula con el *logos* a los opuestos sin identificarlos, sino más bien oponiéndolos. La armonía no es para Heráclito la síntesis de los opuestos, la conciliación y anulación de su oposición; sino que es la unidad que subyace precisamente a la oposición y la hace posible, Homero, que había dicho: "Ojalá pueda la discordia desaparecer entre los

dioses y entre los hombres", contesta Heráclito: "Homero no se percata de que ruega por la destrucción del universo; si su plegaria fuera escuchada, perecerían todas las cosas" (Diels, A 22). La tensión es una unidad (es decir, una relación) que sólo puede darse entre las cosas opuestas en tanto que opuestas. La conciliación, la síntesis la anularía. Según Heráclito, la unidad propia del mundo es una tensión de este género: no anula, ni concilla, ni supera el contraste, sino que lo hace ser y lo hace entender como contraste. Hegel vio en Heráclito al fundador de la dialéctica y afirmó que no había proposición de Heráclito que no la hubiese acogido él en su lógica *(Geschichte der Phil.,* ed. Gockler, 1, p. 343). Pero Hegel había interpretado la doctrina heraclitea de la tensión entre los opuestos como conciliación o armonía de los opuestos mismos. Según Heráclito, los opuestos están ciertamente unidos, pero no conciliados: su estado permanente es la guerra. Según Hegel, los opuestos se concillan de continuo y su conciliación es también su "verdad". Heráclito no es un filósofo optimista que considera (como Hegel) la realidad en paz consigo misma. Es un filósofo de tendencia amarga y pesimista (por algo la tradición lo representaba como "lloroso": Hipólito, *Refut.,* I, 4; Séneca, *De ira,* II, 10, 5, etc.) que tiene por sueño o ilusión ignorar la lucha y la discordia de que están constituidas y en la que viven todas las cosas.

BIBLIOGRAFÍA

§ 7. Sobre la filosofía presocrática: Ritter y Preller, *Historia critica philosophiae graecae,* 9.ª edic., 1913, De Vogel, *Greek Philosophy,* Leiden, 1950; Kafka, *Die Vorsokratiker,* Munich, 1921; Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque,* París, 1934; Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy,* Baltimore, 1935; Rey, *La jeunesse de la science grecque,* París, 1933; Covotti, I *pre-socratici,* Napoles, 1934; Maddalena, *Sulla cosmologia iónica da Tálete ad E*raclito,Padua, 1940. La interpretación mística de la filosofía presocrática ha sido sostenida por Carlo Joel, *Der Ursprung der Naturpbilosophie aus dem Geiste der Mystik,* Jena, 1903; Id., *Geschichte der antiken Philosophie,* I, Tubinga, 1921. Son particularmente importantes: Stenzel, *Die Metaphysik des Altertums,* Munich, 1931; Jaeger, *Paideia,* trad, castellana, México; Id., *The Theology of the Early Greek Philosopbers,* trad, castellana, Fondo de Cultura Económica, México; Gigon, *Der Ursprung der Griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parménides,* Basilea, 1945; G, S. Kirk-J. E. Raven, *The Presocratic Philophers. A Critical History with a Selection of Texts,* Cambridge, 1957.

§ 8. Los fragmentos de Tales en Diels, cap. 11; Zeller-Nestle, I, 333 sigs.;Gomperz, I, 52, sigs., Burnet, 37 sigs.

§ 9. Los fragmentos de Anaximandro en Diels, cap. 12; Zeller-Nestle, I, 270 sigs.; Gomperz, 1, 55 sigs.; Burnet, 52 sigs.; Diels, en "Neue Jahrbucher", 1923, 65-76; Heidel, en "Classical Philology", 1912; C. Kahn, *A. and the Origins of Greek Cosmology,* New York, 1960.

§ 10. Los fragmentos de Anaximenes en Diels, cap. 13; Zeller-Nestle, I, 315 sigs.; Gomperz, I 62 sigs.; Burnet, 76 sigs.

Los fragmentos de Diógenes en Diels, cap. 64; Zeller-Nestle, I, 338 sigs.; Gomperz, I, 390 sigs.; Burnet, 406 sigs.

§ 11. Los fragmentos de Heráclito en Diels, cap. 22; Zeller-Nestle, I, 783 sigs.; Gomperz, I, 66 sigs.; Burnet, 145 sigs.; Stenzel, artículo en la Enciclopedia Pauly-Wissowa-Kroll; Walzer, *Eraclito* (fragmentos y trad, ital.), Florencia, 1939. Una interpretación en sentido existencialista-heideggeriano es la de Brecht, *Heraklit,* Heidelberg, 1936. Un Heráclito cristianizante es el presentado por Mazzantini, *Heráclitus,* Turín, 1944; Kirk, *Fire in the Cosmological Speculations of Heracleitus,* Minneapolis, 1940; *Heraclitus: The Cosmic Fragments,* 1954; Rauschenberger, *Parménides und Heraklit,* Heidelberg, 1941; Diller, *Weltbild und Sprache im Heraklitismus* en "Neue Bild der Antike", 1942; A. Jeanniére, *La pensée d'Héraclite d'Ephese,* París, 1959; H. Quiring, *H.,* Berlín, 1959; P. H. Wheelwright, H., Princeton, 1959.

CAPITULOIII

LA ESCUELA PITAGÓRICA

12. PITÁGORAS

La tradición ha complicado con tantos elementos legendarios la figura de Pitágoras, que resulta difícil diseñarla en su realidad histórica. Las indicaciones de Aristóteles se limitan a pocas y simples doctrinas, referidas en la mayoría de los casos no a Pitágoras, sino en general a los pitagóricos; y si la tradición se acrecienta a medida que se aleja en el tiempo del Pitágoras histórico, esto es signo evidente de que se enriquece con elementos legendarios y ficticios, que poco o nada tienen de histórico.

Hijo de Mnesarco, Pitágoras nació en Samos, probablemente en el 571-70, fue a Italia en el 532-31 y murió en el 497-96 a. de J. C. Se dice que fue discípulo de Ferécides de Siro y de Anaximandro y que viajó por Egipto y por los países de Oriente. Lo que hay de cierto es que de Samos emigró a la Magna Grecia y se domicilió en Crotona, en donde fundó una escuela que fue también asociación religiosa y política. La leyenda representa a Pitágoras como profeta y obrador de milagros; su doctrina le habría sido transmitida directamente por su dios protector, Apolo, por boca de la sacerdotisa de Delfos, Temistoclea (Aristóxeno, en *Diog. Laer.*, VIII, 21).

Es muy probable que Pitágoras no haya escrito nada. Aristóteles, en efecto, no conoce ningún escrito suyo; y la afirmación de Jámblico *(Vida de Pit.*, 199) de que los escritos de los primeros pitagóricos hasta Filolao se habrían conservado como secreto de la escuela, no tiene valor más que como prueba del hecho de que aún más tarde no se poseían escritos auténticos de pitagóricos anteriores a Filolao. Esto sentado, es muy difícil dilucidar en el pitagorismo la parte que corresponde a su fundador. Sólo una doctrina se le puede atribuir con absoluta certidumbre: la de la supervivencia del alma después de la muerte y su transmigración a otros cuerpos. Según esta doctrina, que Platón *(Gorg.*, 493 *a)* se apropió, el cuerpo es una cárcel para el alma, que la divinidad na encerrado ahí como castigo. Mientras el alma se encuentra en el cuerpo, tiene necesidad del mismo, pues sólo por medio de éste puede sentir; pero cuando está fuera de él, vive una vida incorpórea en un mundo superior. El alma vuelve a esa vida, si se purifica durante la vida corpórea; en caso contrario, vuelve después de la muerte a la cadena de las transmigraciones.

13. LA ESCUELA DE PITÁGORAS

La escuela de Pitágoras fue una asociación religiosa y política, ademas de filosófica. Parece que la admisión en la sociedad estuvo subordinada a pruebas

rigurosas y a la observancia de un silencio de varios años. Era necesario abstenerse de ciertos alimentos (carne, habas) y observar el celibato. Además, en los grados más altos de los pitagóricos vivían en completa comunidad de bienes. Pero hay poco fundamento histórico para todas estas noticias. Muy probablemente el pitagorismo fue una de tantas sectas que celebraban misterios a cuyos iniciados se imponía una cierta disciplina y ciertas reglas de abstinencia, que no debían ser pesadas. El carácter político de la secta determinó su ruina. Contra el gobierno aristocrático, tradicional en las ciudades griegas de Italia meridional, al cual prestaban su apoyo los pitagóricos, se produjo un movimiento democrático que provocó revoluciones y tumultos. Los pitagóricos fueron objeto de persecución: las sedes de su escuela fueron incendiadas, ellos mismos fueron muertos o huyeron; y sólo tiempo después los desterrados pudieron volver a la patria. Es probable que Pitágoras se viese precisamente obligado por tales movimientos insurreccionales, a dejar Crotona para irse a Metaponto.

Después de la dispersión de las comunidades itálicas se tiene noticia de filósofos pitagóricos fuera de la Magna Grecia. El primero es Filolao, contemporáneo de Sócrates y Demócrito, qué vivió en Tebas en los últimos decenios del siglo V. En el mismo período sitúa Platón a Timeo de Locris, de quien no estamos seguros siquiera de que sea un personaje histórico. En la segunda mitad del siglo IV, el pitagorismo alcanzó nueva importancia política, gracias a Arquitas, señor de Tarento, de quien fue huésped Platón durante su viaje por la Magna Grecia. Después de Arquitas, la filosofía pitagórica parece haberse extinguido, incluso en Italia. Se adscribe al pitagorismo, aunque no haya sido (como algunos dicen) discípulo de Pitágoras, el médico de Crotona, Alcmeón, quien repite algunas de las doctrinas típicas del pitagorismo; pero es notable sobre todo por haber señalado el cerebro como órgano de la vida espiritual del hombre.

La doctrina de los pitagóricos tenía esencialmente carácter religioso. Pitágoras se presenta como el depositario de una sabiduría que la divinidad le ha transmitido; a esta sabiduría sus discípulos no podían aportar ninguna modificación, antes bien debían permanecer fieles a la palabra del maestro *(ipse dixit).* Estaban, además, obligados a mantener el secreto y por esto la escuela se envolvía en misterios y en símbolos que velaban ante los profanos el significado de su doctrina.

14. LA METAFÍSICA DEL NUMERO

La doctrina fundamental de los pitagóricos consiste en que la sustancia de las cosas es el número. Según Aristóteles *(Met.,* I, 5), los pitagóricos, que habían sido los primeros que hicieron progresar la matemática, creyeron que los principios de la matemática fuesen los principios de todas las cosas; y puesto que los principios de las matemáticas son los números, les pareció ver en éstos, más que en el fuego, en la tierra o en el aire, muchas semejanzas con las cosas que son o que devienen. Aristóteles opina, por tanto, que los pitagóricos atribuyeron al número la función de causa material que los jonios atribuían a un elemento corpóreo: lo cual resulta, sin duda, una indicación preciosa para entender el significado del pitagorismo, pero no es

aún suficiente para hacerlo claro. En realidad, si los jonios para explicar el orden del mundo recurrían a una sustancia corpórea, los pitagóricos consideran este orden mismo como la sustancia del mundo. El número como sustancia del mundo es la hipóstasis del *orden mensurable* de los fenómenos. El gran descubrimiento de los pitagóricos, el descubrimiento que determina su importancia en la historia de la ciencia occidental, consiste precisamente en la importancia fundamental que concedieron a la medida matemática para entender el orden *y* la unidad del mundo. Veremos que la última fase del pensamiento platónico está dominada por la misma preocupación: hallar aquella ciencia de la medida que es al mismo tiempo fundamento del ser en sí y de la existencia humana. Los pitagóricos dieron antes que nadie expresión técnica a la aspiración fundamental del espíritu griego hacia la medida, aquella aspiración que Solón expresaba diciendo: "La cosa más difícil de todas es aprehender la invisible *medida* de la sabiduría, única que lleva en sí los límites de todas las cosas." Como sustancia del mundo, el número es el modelo originario de las cosas *(Ib.,* I, 6, 987 *b,* 10), puesto que constituye, en su perfección ideal, el orden en ellas implícito. El número es, pues, sustancia incluso en el sentido de la normatividad, del deber ser; y el concepto de la sustancia originaria adquiere así, gracias a los pitagóricos, una determinación fundamental.

El concepto de número como orden mensurable permite eliminar la ambigüedad entre significado aritmético y significado espacial del número pitagórico, ambigüedad que ha dominado las interpretaciones antiguas y recientes del pitagorismo. Aristóteles dice que los pitagóricos trataron los números como magnitudes espaciales *(Ib.* XIII, 6, 1080 *b,* 18) y refiere también la opinión de que las figuras geométricas eran el elemento sustancial en que los cuerpos consisten *(Ib.,* VII, *2,* 1028 *b,* 15). Sus comentadores van aún más allá, sosteniendo que los pitagóricos consideraron las figuras geométricas como principios de la realidad corpórea y redujeron estas figuras a un conjunto de puntos, considerando a su vez los puntos como unidades extensas (Alejandro, *In met.,* I, 6, 987 *b,* 33, ed. Bonitz, p. 41). E intérpretes recientes insisten en considerar el significado geométrico como el único que permite entender el principio pitagórico que todo resulta compuesto de números. En realidad, si por número se entiende el orden mensurable del mundo, el significado aritmético y el significado geométrico resultan fundidos, puesto que la medida supone siempre una magnitud espacial ordenada, por lo tanto, geométrica, y al mismo tiempo un número que la exprese. Se puede decir que el verdadero significado del número pitagórico se expresa mediante aquella figura sagrada, la tet rakt u)j, por la cual los pitagóricos tenían la costumbre de jurar y que era la siguiente:

La tet rakt u)j representa el número 10, como el triángulo que tiene el 4 por lado. La figura constituye, pues, una disposición geométrica que expresa un número, o un número expresado mediante una disposición geométrica: el concepto que esta disposición presupone es el del orden mensurable.

Si el número es la sustancia de las cosas, todas las oposiciones de las cosas se reducen a oposiciones entre números. Ahora bien, la oposición fundamental de las cosas respecto al orden mensurable que constituye su sustancia es la de *límite y* de *ilimitado·,* el límite, que hace posible la medida, y lo ilimitado que la excluye. A esta oposición corresponde la oposición fundamental de los números *pares* e *impares·,* los impares corresponden al límite, los pares a lo ilimitado. Y, en efecto, en el número impar la unidad dispar constituye el límite del proceso de numeración, mientras que en el numero par este límite falta y el proceso permanece, por tanto, inconcluso. La unidades, pues, el *parimpar,* porque su añadidura hace pares a los impares e impares a los pares. A la oposición de los impares y de los pares corresponden otras nueve oposiciones fundamentales, de las cuales resulta la siguiente lista: 1) Límite, ilimitado; 2) Impar, par; 3) Unidad, multiplicidad; 4) Derecha, izquierda; 5) Macho, hembra; 6) Quietud, movimiento; 7) Recta, curva; 8) Luz, tinieblas; 9) Bien, mal; 10) Cuadrado, rectángulo. E! límite, esto es, el orden, es la perfección; por eso todo cuanto se encuentra en la misma parte en la serie de los opuestos es bien, todo lo que se encuentra en la otra parte es mal.

Los pitagóricos sostienen, no obstante, que la lucha entre los opuestos se concilla gracias a un principio de armonía; y la armonía, como fundamento y vínculo de los mismos opuestos, constituye para ellos el significado último de las cosas. Filolao define la armonía como "la unidad de lo múltiple y la concordia de lo discordante" (fr. 10, Diels). Como en todo hay la oposición de los elementos, en todo hay armonía; e igualmente bien se puede decir que todo es número o que todo es armonía, porque cualquier número es una armonía de lo impar y de lo par. La naturaleza de la armonía es, pues, revelada por la música: las relaciones musicales expresan de la manera más evidente la naturaleza de la armonía universal; y en consecuencia, los pitagóricos las toman por modelo de todas las armonías del universo (Filol., fr. 6, Diels).

15. COSMOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

Con mayor o menor conformidad con la doctrina metafísica del número, los pitagóricos desarrollaron una doctrina cosmológica y antropológica de la cual sólo conocemos escasos elementos. Filolao afirmó el principio de que la diversidad de los elementos corpóreos (agua, aire, fuego, tierra y éter) dependen de la diversidad de la forma geométrica de las partículas más menudas que los componen. Esta doctrina, que en él se encuentra apenas esbozada, se precisa en el *Timeo* de Platón, quien atribuyó a cada elemento la constitución de un determinado sólido geométrico; pero esta precisión, hecha posible gracias al desarrollo dado a la geometría del espacio por el matemático Teetetes (que da título al homónimo diálogo de Platón), no le era posible a Filolao. Acerca de la formación del mundo, los pitagóricos pensaban que en el corazón del universo hay un fuego central, que llaman madre de los dioses, porque de él proviene la formación de los cuerpos celestes; o también Hestia, el hogar o altar del universo, la ciudadela o el trono de Zeus, porque es el centro del que emana la fuerza que conserva al

mundo. Por este fuego central son atraídas las partes más cercanas de lo ilimitado que lo circunda (espacio o materia infinita), partes que se ven limitadas por esta atracción y, por tanto, plasmadas en el orden. Este proceso, repetido a menudo, conduce a la formación del universo entero, en el cual, por lo mismo, según Aristóteles refiere *(Met.,* XII, 7, 1072 *b,* 28), la perfección no se halla al principio, sino al fin.

Es de notar que de conformidad con esta cosmogonía, los pitagóricos logran una doctrina cosmológica que les coloca entre los primeros precursores de Copérnico. Conciben el mundo como una esfera, en cuyo centro hay el fuego originario, y a su alrededor se mueven, de occidente a oriente, diez cuerpos celestes; el cielo de las estrellas fijas, que es el más lejano del centro, y luego, a distancias cada vez menores, los cinco planetas, el sol, que como una gran lente recoge los rayos del fuego central y los refleja alrededor, la luna, la tierra y la antitierra, un planeta hipotético que los pitagóricos admitían para completar el número sagrado de diez. El límite extremo del universo debía estar formado por una esfera envolvente de fuego correspondiente al fuego celeste. Las estrellas están fijas en esferas transparentes, cuya rotación las hace girar (Aristóteles, *De Coelo,* II, 13). Así como cualquier cuerpo movido velozmente produce un sonido musical, lo mismo ocurre también en los cuerpos celestes: el movimiento de las esferas produce una serie de tonos musicales que forman en su conjunto una octava. Los hombres no perciben estos sones, porque los han oído ininterrumpidamente desde su nacimiento o también porque sus oídos no son adecuados para percibirlos.

Como cualquier otra cosa, el alma humana es armonía: la armonía entre los elementos contrarios que componen el cuerpo. A esta doctrina, expuesta por Simmias, discípulo de Filolao, en el *Fedón* platónico, el mismo Platón objeta que, como armonía, el alma no podría ser inmortal, porque dependería de los elementos corpóreos, que se disuelven con la muerte. Y esta objeción pareció tan seria, que se ha negado que la doctrina del alma-armonía se entendiera por los pitagóricos en el sentido explicado por Platón y se la ha llevado, por el contrario, a la interpretación de Claudiano Mamerto *(De statu animae,* II, 7; v. par. 170), según la cual la armonía sería más bien la conveniencia, esto es, el vínculo que une el alma y el cuerpo. En realidad, si se mantiene firmemente el principio pitagórico de que la armonía es número y el número es sustancia, la objeción platónica pierde valor: es la armonía lo que determina y condiciona la mezcla de los elementos corpóreos, sin ser ésta condición de aquélla.

A la doctrina de la armonía se vincula igualmente la ética pitagórica, con su definición de la justicia. La justicia es un número cuadrado; consiste en el número igual multiplicado por el número igual, porque restituye lo igual por lo igual. Por esto los pitagóricos la indican con el cuatro, que es el primer número cuadrado, o con el nueve, que es el primer número cuadrado impar. En cuanto a lo demás, la ética pitagórica es de carácter religioso; su precepto fundamental consiste en seguir la divinidad y en hacerse semejante a ella. Las máximas y prescripciones de carácter práctico que constituyen el patrimonio ético de la escuela no ofrecen un especial significado filosófico más que en cuanto, tal vez, se empieza a entrever en ellas la subordinación de la acción a la contemplación, de la moral práctica a la sabiduría, que

saldrá triunfante con el platonismo. El pitagorismo subrayó la purificación del alma, que las demás sectas análogas veían en forma de rito y prácticas propiciatorias, por medio de la actividad teorética, única capaz de sustraer el alma a la cadena de los nacimientos y de reconducirla a la divinidad.

BIBLIOGRAFIA

§ 12. Los testimonios sobre Pitágoras en Diels, cap. 14. Las *Vida de Pitágoras,* de Porfirio y de Jámblico, son útiles para el conocimiento de la leyenda de Pitágoras y de las doctrinas neopitagóricas y neoplatónicas, pero no para la reconstrucción del Pitágoras histórico. Sobre Pitágoras: Gomperz, 108 sig.; Burnet, 93 sig.; Rostagni, Il *verbo di Pitagora,* Turín, 1924.

§ 13. Sobre las vicisitudes de la escuela pitagórica: Rostagni, *Pitagora e i pitagorici in Timeo,* "Atti dell'Acc. delle Scienze di Torino", 1914. Los fragmentos de Filolao, en Diels, cap. 44; de Arquitas, en Diels, cap. 47; de Alcmeón, en Diels, cap. 24. Sobre estos pitagóricos: Olivieri, Civiltà *greca nell'Italia meridionale. Ná*poles, 1931 ; Von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy,* Nueva York, 1940.

§ 14. Sobre la doctrina pitagórica: Zeller, I, 361 sig.; Gomperz, 1, 108 sig.; Burnet, 317 sig.; Frank, Pialo *und die sogenannten Pythagoreer,* Halle, 1923; Raven, *Pythagoreans and Eleatics,* Cambridge, 1948; Strainge Long, *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato,* Princeton, 1948.

CAPITULO IV

LA ESCUELA ELEATICA

16. CARACTERES DEL ELEATISMO

La escuela jonia no había aceptado el devenir del mundo, que se manifiesta en el nacer, perecer y mudar de las cosas, como un hecho ultimo y definitivo, porque había procurado encontrar, más allá del devenir, la unidad y la permanencia de la *sustancia.* No había negado, sin embargo, la realidad del devenir. Tal negación es obra de la escuela eleática, que reduce el devenir mismo a simple apariencia y afirma que sólo la sustancia *es* verdaderamente. Por primera vez, con la escuela eleática, la sustancia se convierte por sí misma en principio metafísico: por primera vez, se la define no como elemento corpóreo o como número, sino sólo como sustancia, como permanencia y necesidad del ser en cuanto tal. El carácter normativo que ya revestía la sustancia en la especulación de Anaximandro, que veía en ella una ley cósmica de justicia, carácter que los pitagóricos habían expresado mediante el principio de que el número es el modelo de las cosas, se toma como la definición misma de la sustancia por Parménides y por sus secuaces. Para éstos la sustancia es el ser que es y *debe* ser: es el ser en su necesidad normativa, en su unidad e inmutabilidad, que hace de él el único objeto del pensamiento, el único término de la investigación filosófica. El principio del eleatismo marca una etapa decisiva en la historia de la filosofía. Presupone indudablemente la investigación cosmológica de los jonios y de los pitagóricos, pero la libra de su supuesto naturalístico y la lleva por primera vez al plano ontológico en el cual habían de enraizarse los sistemas de Platón y de Aristóteles.

17. JENOFANES

Según los testimonios de Platón (Sof., 242 *d) y* de Aristóteles *(Met.,* I, 5, 986 *b,* 21), la orientación propia de la escuela eleática fue iniciada por Jenófanes de Colofón, quien fue el primero en afirmar la unidad del ser. Estos testimonios se han interpretado en el sentido de que Jenófanes había fundado la escuela eleática; pero esta interpretación sobrepasa con mucho el significado de aquellos testimonios y es poco probable. El mismo Jenófanes nos dice (fr. 8, Diels), en una poesía compuesta a los 92 años, que hacía ya 67 que recorría de un extremo a otro las tierras de Grecia; y esta vida errante es poco conciliable con un domicilio estable en Elea, donde habría

fundado la escuela. La única prueba de su permanencia en Elea es una anécdota que cuenta Aristóteles *(Ret.,* II, *26,* 1400 *b,* 5): a los eleatas que le preguntaban si debían ofrecer sacrificios y lágrimas a Leucotea, Jenófanes habría contestado: "Si la creéis una diosa, no debéis llorarla; si no la creéis tal, no debéis ofrecerle sacrificios". Tenemos también noticia de un largo poema en hexámetros que Jenófanes habría escrito acerca de la fundación de la ciudad; pero todo esto no demuestra su estancia y la institución de una escuela en Elea. Tampoco es cierto que hubiera ejercido la profesión de rapsoda. Cierto es que escribió en hexámetros y compuso elegías y yambos (σίλλοι) contra Homero y Hesíodo. Resulta improbable, en fin, que Jenófanes hubiera escrito un poema filosófico, del cual no se tiene noticia.

El punto de partida de Jenófanes es una resuelta crítica del antropomorfismo religioso, tal como se revela en las creencias comunes de los griegos y tal como se encuentra también en Homero y en Hesíodo. "Los hombres, dice, creen que los dioses han tenido nacimiento y poseen voz y cuerpo semejante al nuestro" (fr. 14, Diels). Por esto los etíopes hacen a sus dioses chatos y negros, los tracios dicen que tienen ojos azules y cabellos rojos; también los bueyes, los caballos y los leones, si pudieran, imaginarían sus dioses a su semejanza (fr. 16, 15). Los poetas han fomentado esta creencia. Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses incluso lo que es objeto de vergüenza y de reprobación entre los hombres: robos, adulterios y engaños recíprocos. En realidad, no hay más que una divinidad "que no se parece a los hombres ni en el cuerpo ni en el pensamiento" (fr. 23). Esta única divinidad se identifica con el universo, es un dios-todo y posee el atributo de la eternidad: no nace, no muere y es siempre la misma. En efecto, si naciese, eso significaría que antes no era; y lo que no es, tampoco puede nacer ni dar nacimiento a nada.

Jenófanes afirma en forma teológica la unidad y la inmutabilidad del universo. Pero esta unidad le parece difícil de ser comprendida y que sólo puede ser entendida después de una larga búsqueda. "Desde el principio los dioses no lo han revelado todo a los hombres, sino sólo buscando éstos, con el tiempo encuentran lo mejor" (fr. 18). Es el reconocimiento explícito de la filosofía como investigación.

En Jenófanes se encuentran también indicios de investigaciones físicas: considera que todas las cosas, e incluso el hombre, están formadas de tierra y agua (fragmentos 29, 33); que de la tierra todo procede y todo vuelve a la tierra; pero estos elementos, de un grosero materialismo, no ligan bien con su principio fundamental. Es notable cierto aspecto de su obra de poeta; su crítica de la virtud agonística de los vencedores en los juegos, que en tan alta estima tenían Jos griegos, y su afirmación de la superioridad de la sabiduría: "No es justo anteponer a la sabiduría la sola fuerza corporal", dice (fr. 1). Aquí a la virtud fundada en la robustez física se contrapone la virtud puramente espiritual del sabio.

18. PARMÉNIDES

El fundador del eleatismo es Parménides. La grandeza de Parménides se manifiesta ya en la admiración que suscitó en Platón: éste lo utilizó como

personaje principal del diálogo que señala el punto crítico de su pensamiento y que se intitula como su nombre; y lo designa *(Teet.,* 183 *e)* como "venerando y a la vez terrible".

Parménides era ciudadano de Elea o Velia, colonia fócense situada en la costa de Campania, al sur de Paestum. Según las indicaciones de Apolodoro, que sitúa su florecimiento en la 69ª Olimpiada, habría nacido en el 540-39; pero esta indicación está en contraste con el testimonio de Platón, según "el cual Parménides tenía 65 años cuando, acompañado por Zenón, fue a Atenas y se encontró con Sócrates, entonces muy joven *(Parm.,* 127 *b, Teet.,* 183 *e·,* Sof., 217 *c).* Dada la gran elasticidad de las indicaciones cronológicas de Apolodoro, no hay motivo para poner en duda el repetido testimonio de Platón: así, pues, se debe considerar como probable que Parménides hubiese nacido hacia el 516-11. Aristóteles refiere en términos dubitativos la indicación de que Parménides hubiese sido discípulo de Jenófanes; pero, puesto que se debe excluir, como se ha visto, que Jenófanes haya fundado una escuela en Elea, la indicación aristotélica tal vez no signifique más que Parménides recogió la corriente de pensamiento iniciada por Jenófanes. Según otras indicaciones *(Dióg. Laer,* IX, 21; Diels, A 1), Parménides recibió su educación filosófica del pitagórico Ameinias y llevó una "vida pitagórica". Es el primero que ha expuesto su filosofía en un poema en hexámetros. Jenófanes expuso ciertamente en versos sus ideas filosóficas, pero de manera ocasional, entremezclándolas con sus poesías satíricas. Anaximandro, Anaximenes y Heráclito habían escrito en prosa. El ejemplo de Parménides fue seguido únicamente por Empédocles. Del poema de Parménides, que probablemente sólo tiempo después se citó con el título *En torno a la naturaleza,* nos quedan 154 versos.

El poema estaba dividido en dos partes: la doctrina de la verdad *(a)lh/qeia) y* la doctrina de la opinión (δόξα). En esta última parte Parménides exponía las creencias del hombre común, proponiéndose, empero, respecto a ellas, un objetivo valorador y normativo. "Aprenderás también esto: cómo sean verosímilmente las cosas aparentes, para quien las examina en todo y por todo" (fr. 1, v. 31). En consecuencia, Parménides presenta un complejo de teorías físicas probablemente de inspiración pitagórica. Al dualismo del límite y de lo ilimitado, hace corresponder el de la luz y de las tinieblas, que tal vez no era desconocido para los mismos pitagóricos; y considera la realidad física como un producto de la mezcla y a la vez de la lucha de estos dos elementos (fr. 9, Diels). La oposición entre estos dos elementos ha sido interpretada, a partir de Aristóteles, como oposición entre el calor y el frío. "Parménides, dice Aristóteles *(Fis.,* I, 5, 188 *a,* 20) toma como principio el calor y el frío, a los que llama él fuego y tierra." De esta forma, el dualismo de Parménides lo volvió a admitir Telesio en el Renacimiento. Pero esta parte en la cual Parménides se limita a exponer las opiniones de los mortales", contentándose con corregirlas según una mayor verosimilitud, no tiene más importancia que la de demostrar que Parménides quería hacer valer las exigencias de su método de investigación aun en aquel dominio de la opinión al cual la verdad es extraña, para llevarlo a una mayor verosimilitud.

El tema original de su filosofía es la contraposición entre la verdad y la apariencia. "Solo dos caminos de investigación se pueden concebir. El uno consiste en que el ser es y no puede no ser; y éste es el camino de la persuasión, puesto que le acompaña la verdad. El otro, que el ser no es y es necesario que no sea; y esto, te digo, es un sendero en el cual nadie puede persuadirse de nada" (fr. 4, Diels). Por eso "sólo hay un camino para el discurso: que el ser es" (fr. 8). Pero este camino no puede ser seguido más que por la razón, puesto que los sentidos se detienen, por el contrario, en las apariencias y pretenden atestiguarnos el nacer, el perecer, el mudar de las cosas, es decir, a la vez su ser y su no ser. En el camino de la apariencia es como si los hombres tuviesen dos cabezas, una que ve el ser, otra que ve el no ser, y vagaran de acá para allá como tontos e insensatos, sin poder darse cuenta de nada. Parménides quiere alejar al hombre de la investigación sensible, quiere hacerle perder la costumbre de dejarse dominar por los ojos, por los oídos y por las palabras. El hombre debe juzgar con la razón y considerar con esta las cosas lejanas como si las tuviera delante.

Ahora bien, la razón demuestra en seguida que no se puede ni pensar ni expresar el no ser. No se puede pensar sin pensar algo; el pensar en nada es un no pensar, el no decir nada es un no decir. El pensamiento y la expresión deben en cualquier caso tener un objeto y este objeto es el ser. Parménides determina con perfecta claridad el criterio fundamental de. la validez del conocimiento que había de dominar toda la filosofía griega: el valor de verdad del conocimiento depende de la realidad del objeto; el verdadero conocimiento no puede ser más que conocimiento del ser, esto es, de la realidad absoluta. Tal es el significado de las famosas afirmaciones de Parménides: "El pensamiento y el ser son lo mismo" (fr. 3, Diels). "Lo mismo es el pensar y el objeto del pensamiento: sin el ser en el cual el pensamiento se expresa, tú no podrías encontrar el pensamiento, puesto que no hay ni habrá nada fuera del ser" (fr. 8, v. 34-37).

Al ser que es objeto del pensamiento, Parménides atribuye los mismos caracteres que Jenófanes había dado al dios-todo. Pero estos caracteres los reduce él a una sola modalidad fundamental, que es la de la *necesidad.* "El ser es y no puede no ser" (fr. 4, Diels) es la tesis principal de Parménides: tesis que expresa lo que es para él el *sentido fundamental* del ser en general y que constituye el principio directivo de la investigación racional. La necesidad respecto al tiempo es eternidad, es decir, contemporaneidad, *totum simul;* respecto a lo múltiple es *unidad,* respecto al devenir (o sea, al nacer y perecer) es *inmutabilidad* (fr. 8, 2-4, Diels). En particular, Parménides no entiende la eternidad como duración infinita, sino como negación del tiempo. "El ser nunca ha sido ni será, porque *es* ahora todo el, uno y continuo." Parménides fue el primero que elaboró el concepto de eternidad. Y, en efecto, el ser no puede nacer ni perecer, puesto que habría de proceder del no ser o disolverse en él, lo que es imposible porque del no ser no se puede hablar. El ser es indivisible porque es todo igual y no puede ser en un lugar más o menos que en otro; es inmóvil porque reside en sus propios límites; es finito porque lo infinito es incompleto y al ser no fe falta nada. El ser es lo

completo y la perfección; y en este sentido precisamente *fínitud.* Como tal, Parménides lo compara con una esfera homogénea, inmóvil, perfectamente igual en todos los puntos. "Pues hay un límite extremo, el ser es perfecto por todas partes, parecido a la masa redondeada de una esfera igual desde el centro a cualquiera de sus partes" (fr. 8). Por eso, pues, el ser es *lleno,* en cuanto es completamente presente a sí mismo y en ningún punto incompleto o deficiente de sí; el ser es autosuficiencia.

Alguna de estas determinaciones, por ejemplo, la de la plenitud, y el parangón de la esfera, han hecho pensar en una corporeidad del ser según Parménides. A partir de Zeller, se ha afirmado que ni Parménides ni los demás filósofos presocráticos se han elevado a la distinción entre corpóreo e incorpóreo: como si fuese verosímil que hombres que lograron tal altura de abstracción especulativa pudiesen no haber concebido la primera y más elemental de tales abstracciones, la distinción entre lo corpóreo y lo incorpóreo. En realidad, la plenitud del ser significa su autosuficiencia perfecta, por la cual al ser no le falta ninguna de sus partes o no tiene defecto de sí en ninguna de ellas; y la esfera no es, como demuestra el texto, más que un término de comparación que Parménides emplea para demostrar la finitud del ser, cuyos límites no son negatividad, sino perfección. Se ha aducido, pues, para hallar la corporeidad del ser parmenídeo, una frase de Aristóteles, la cual dice que Parménides y Meliso "no admitieron más que las sustancias sensibles" *(De coel.,* III, 1, 298 *b,* 21). Pero Aristóteles, que algunas líneas antes había dicho que estos filósofos "no hablaban como físicos", esto es, no se ocupaban de las sustancias corpóreas, pretende sólo decir, con aquella frase, que dichos filósofos no han admitido aquellas sustancias intelectuales (las inteligencias celestes) a las cuales, según él, se pueden referir la ingenerabilidad y la incorruptibilidad que los eleatas atribuyen al ser. En realidad, Parménides formulo por primera vez con absoluto rigor lógico los principios fundamentales de aquella ciencia filosófica que muchos años más tarde se llamará *ontología.*

Reveló, en efecto, con toda su potencia lógica aquella *normatividad* intrínseca del ser que ya los filósofos jonios y especialmente Anaximandro habían expresado en el concepto de sustancia. Vuelve a emplear, para expresar la necesidad del ser, los mismos términos de que se había servido Anaximandro: la ley férrea de la justicia (di/kh) o del destino (moi=ra). "La justicia no afloja sus cadenas ni deja que algo nazca o sea destruido, antes bien mantiene firmemente todo cuanto es" (fr. 8, v. 6). "Nada hay ni habrá fuera del ser, puesto que el destino lo ha encadenado de manera tal que permanezca entero e inmóvil" (fr. 8, v. 36). La justicia y el destino no son aquí fuerzas míticas: son términos que sirven para expresar con evidencia intuitiva y poética la exigencia lógica absoluta del ser, que no puede no ser. Por primera vez en Parménides, el problema del ser se plantea como problema metafísico ontológico, es decir, en su máxima generalidad y no sólo como problema físico. La pregunta "¿qué es el ser? " cuya respuesta ha querido dar Parménides, no es equivalente a la pregunta "¿que es la naturaleza?" cuya respuesta habían buscado los filósofos anteriores, incluso el propio Heráclito. En primer lugar, el ser de que habla Parménides no es solo el ser de la naturaleza sino también el

del hombre, el de las comunidades humanas o de cualquier cosa pensable; y en segundo lugar, no tiene una relación directa con las apariencias naturales o empíricas, porque está más allá de tales apariencias y constituye su estructura necesaria, solamente reconocible con el pensamiento. La caracterización de esta estructura la da Parménides recurriendo a lo que hoy llamamos una categoría de la modalidad: la necesidad. El ser verdadero o auténtico, el ser del que no se puede dudar y que sólo el pensamiento puede observar, es el ser necesario. "El ser es y no puede no ser" (fr. 4). Es ésta una respuesta que la investigación ontológica daría a la misma pregunta durante siglos y más siglos y que, desde cierto punto de vista, es también la única respuesta que ella puede dar. Una consecuencia inmediata de la misma es la negación de lo posible: ya que lo posible es lo que puede no ser y, según Parménides, lo que puede no ser, no es. En efecto, dice Parménides "nada hay que impida al ser llegar a sí mismo" (fr. 8, 45): esto es, que le impida realizarse en su plenitud y perfección. Los Megáricos (§ 37) expresarán esto mismo con el teorema "lo que es posible se realiza, lo que no se realiza no es posible".

La forma poética no es para el pensamiento de Parménides, tan inflexible en su lógica rigurosa, una vestidura de ocasión. La dicta el entusiasmo del filósofo que en el camino de la investigación puramente racional, la cual no concede nada a los sentidos y a la apariencia, ha encontrado el camino de la salvación humana. Parménides es verdaderamente pitagórico —en el sentido en que lo será Platón— por su convicción indestructible de que, solamente mediante la investigación rigurosamente conducida, el hombre puede alcanzar sin peligro la verdad. La imagen con que comienza el poema de Parménides, del sabio transportado por yeguas fogosas "incólume *(a)sinh/j)* a través de todas las cosas, por la ruta famosa de la divinidad" (fr. 1), manifiesta toda la fuerza de una convicción de iniciado, que tiene fe, no en ritos o misterios, sino sólo en el poder de la razón indagadora. Así, en la personalidad de Parménides, por vez primera en la historia de la filosofía, se traban íntimamente el rigor lógico de la investigación y su significado existencial. La "terribilidad" de Parménides consiste precisamente en la extraordinaria potencia que en él adquiere la investigación lógica, enraizada como está en la fe en su fundamental valor humano. Se ha visto a veces en Parménides el fundador de la lógica; pero esto es demasiado o demasiado poco para él. Si por lógica se entiende una ciencia en sí, que sirva de instrumento para la investigación filosófica, nada es más extraño a Parménides que una lógica así entendida. Pero si por lógica se entiende la disciplina intrínseca de la investigación, entonces Parménides es el fundador de la lógica. Por otra parte, la pura técnica de la investigación podrá convertirse, con Aristóteles, en objeto de una ciencia particular sólo después de que Parménides y Platón habrán mostrado de hecho todo su valor.

19. ZENÓN

Discípulo y amigo de Parménides, Zenón de Elea era (según Platón, *Parménides, 127* a) veinticinco años más joven que él: su nacimiento

debe, pues, situarse hacia el 489. Como la mayor parte de los primeros filósofos, Zenón intervino en la política de su ciudad natal; parece que contribuyó al buen gobierno de Elea y que murió valientemente en la tortura por haber conspirado contra un tirano (Diels, A 1). El mismo Platón *(Parm.,* 128 *b)* nos expone el carácter y el objetivo de un escrito, que debía ser la obra más importante de Zenón. El escrito era una "especie de refuerzo" de la argumentación de Parménides, dirigido contra quienes procuraban ponerla en ridículo aduciendo que, si la realidad es una, nos encuentra embrollados en muchas y ridiculas contradicciones. El escrito pagaba a los burladores con la misma moneda porque tendía a demostrar que su hipótesis de la multiplicidad se enredaba, al desarrollarla a fondo, en dificultades todavía mayores. El método de Zenón consistía, pues, en reducir al absurdo la tesis de los negadores de la unidad, consiguiendo así la confirmación de la tesis de Parménides. Con justicia, por tanto, Aristóteles llamó a Zenón inventor de la dialéctica *(Diόg L.,* VIII, 57). Y en efecto, la dialéctica es para Aristóteles el razonamiento que parte no de premisas verdaderas sino de premisas probables o que parecen probables *(Top.,* I, 1, 100 *b,* 21 y sig.); y las tesis de las que parte Zenón para refutarlas, precisamente parecen probables a los más. En cambio, Hegel cree que la dialéctica de Zenón es una dialéctica imperfecta a fuerza de metafísica y la compara a la dialéctica kantiana de las antinomias; Zenón se habría servido de las antinomias para demostrar la falsedad de las apariencias sensibles, y Kant para afirmar la verdad: por lo cual Zenón sería superior a Kant *(Geschichte der Phil.,* ed. Glockner, 1, p 343 y sig.). Los historiadores modernos se han preocupado por determinar contra quién iban dirigidos los alegatos de Zenón; y la mayoría ven en el pitagorismo el objeto de sus confutaciones, en cuanto que este afirmaba la realidad del número, o sea, de lo múltiple. Pero, como ya se ha visto (§ 14), es difícil suponer que el número de que habla el pitagorismo sea un puro múltiple: parece más bien que sea un *orden,* pero un orden mensurable. No es indispensable suponer que Zenón haya tenido presentes las tesis de este o de aquel filósofo: parece más obvio suponer que Zenón haya esquematizado y fijado los fundamentos típicos de cualquier pluralismo de manera que su refutación fuese válida contra el modo común de pensar (la δόξα de Parménides) o contra los filósofos que concuerdan con el mismo al admitir el pluralismo.

Los argumentos de Zenón pueden dividirse en dos grupos. El primero va dirigido contra la multiplicidad y la divisibilidad de las cosas. El segundo, contra el movimiento. Si las cosas son muchas, dice Zenón, su numero es al mismo tiempo finito e infinito: finito, porque no pueden ser ni más ni menos que las que son; infinito, porque entre dos cosas habrá siempre una tercera y, entre ésta y las otras dos, otras más, y así sucesivamente (fr. 3, Diels). Contra la unidad entendida como elemento real de las cosas, Zenón observa que, si la unidad posee una magnitud, aunque sea mínima, como en cada cosa se encuentran infinitas unidades, cada cosa será infinitamente grande; mientras que, si la unidad no tiene magnitud, las cosas que de ella resulten estarán faltas de magnitud, esto es, serán nulas (fr. 1 y 2). El argumento es válido, evidentemente, contra la realidad de la magnitud. Pero tampoco el espacio es real. Si todo está

en el espacio, el espacio, a su vez, deberá estar en otro espacio y asi hasta el infinito: esto es imposible y precisa convenir que nada está en el espacio (Diels, A 24). Contra la multiplicidad va dirigido también el otro argumento de que si un moyo* de trigo hace ruido cuando cae, cada grano y cada partícula de grano habría de hacer ruido: lo cual no ocurre (Diels, A 29). La dificultad estriba aquí en entender cómo diversas cosas reunidas en un conjunto pueden producir un efecto que cada una de ellas separadamente no produce.

Pero los argumentos más famosos de Zenón son los que formuló contra el movimiento, que nos han sido conservados por Aristóteles *(Fis.*, VI, 9). El primero es el llamado de la *dicotomía:* para ir de *A* a *B*, un móvil tiene que efectuar primero la mitad del trayecto *A—B; y* antes aún, la mitad de esta mitad y así sucesivamente hasta el infinito; de tal manera que nunca llegará a *B. El* segundo argumento *es* el de *Aquiles:* Aquiles (o sea, el más veloz) nunca alcanzará a la tortuga (es decir, al más lento), pues la tortuga tiene un paso de ventaja. En efecto, antes de alcanzarla, Aquiles deberá alcanzar el punto de donde ha partido la tortuga de modo que ésta siempre tendrá ventaja. El tercer argumento es el de *la flecha.* La flecha, que aparece en movimiento, en realidad está inmóvil: en efecto, en todo momento la flecha no puede ocupar sino un espacio igual a su largura y está inmóvil con respecto a este espacio; y como el tiempo está hecho de momentos, la flecha estará inmóvil durante todo el tiempo. El cuarto argumento es del *estadio.* Dos masas iguales, dotadas de velocidades iguales, deben recorrer espacios iguales en tiempos iguales. Pero si dos masas se mueven una contra otra desde las extremidades opuestas del estadio, cada una de ellas emplea en recorrer la longitud de la otra la mitad del tiempo que emplearía si una de ellas permaneciese quieta: de donde Zenón deducía la conclusión de que la mitad del tiempo es igual al doble.

La intención de estos sutiles argumentos, que muchas veces han recibido el nombre de sofismas o falacias incluso por filósofos que no han mostrado mucha habilidad en refutarlos, es bastante clara. El espacio y el tiempo son la condición de la pluralidad y del cambio de las cosas: por lo que, si ellos se demuestran contradictorios, demuestran contradictorias, y por tanto irreales, la multiplicidad y el cambio. Pero estos sofismas son contradictorios si se admite (como Zenón considera inevitable) su infinita divisibilidad: por eso admite Zenón esta infinita divisibilidad como presupuesto tácito de sus argumentos. Aristóteles, por su parte, trató de refutarlos negando, ante todo, la infinita divisibilidad del tiempo y afirmando que las partes nunca son *instantes,* carentes de duración, sino que tienen siempre una duración, aunque sea mínima: así no sería imposible recorrer partes infinitas de espacio en un tiempo finito. Esta refutación no vale mucho. Los matemáticos modernos, a partir de Russell *(Principies of Mathematics,* 1903), tienden más bien a exaltar a Zenón precisamente por haber admitido la posibilidad de la división hasta el infinito, que es la base del cálculo infinitesimal. Y puede admitirse que los argumentos de Zenón, con las discusiones que siempre han suscitado, han

***Notadel Traductor:* medida de capacidad equivalente a 258 litros**

servido también para esto. Aunque, ciertamente, Zenón no fue un matemático y su preocupación era solamente la negación de la realidad del espacio, del tiempo y de la multiplicidad. Como hemos dicho, fue ejecutado por conspirar contra la tiranía, muerte que afrontó con gran valor.

20. MEL1SO

Meliso de Samos, también discípulo de Parménides, fue el general que destruyó la flota ateniense en el 441-40 a. de J. C. Es ésta la única noticia que poseemos de su vida (Plutarco, *Per.*, 26), cuya αχμή se sitúa precisamente en aquella fecha. En un escrito en prosa *Sobre la naturaleza o sobre el ser,* Meliso defendía polémicamente la doctrina de Parménides, especialmente contra Empédocles y Leucipo. La prueba de la fundamental falsedad del conocimiento sensible, consiste según Meliso, en que éste nos atestigua al mismo tiempo la realidad de las cosas y su mutación. Pero si las cosas fuesen reales en su multiplicidad, no cambiarían; y, si cambian, no son reales. No existen, pues, cosas múltiples, sino sólo la unidad (fr. 8, Diels). Así como Zenón polemizaba preferentemente contra el movimiento, del mismo modo Meliso polemiza preferentemente contra el cambio. "Si el ser cambiase aunque sólo fuera un cabello en diez mil años, se vería enteramente destruido en la totalidad del tiempo." (fr. 7). En dos puntos, sin embargo, Meliso modifica la doctrina de Parménides. Parménides concebía el ser como una totalidad finita e intemporal: el ser vive, según Parménides, sólo en el *ahora,* como una totalidad simultánea, y es finito en su plenitud. Meliso concibe la vida del ser como una duración ilimitada; y afirma, por tanto, la infinidad del ser en el espacio y en el tiempo. Entiende la eternidad del ser como infinidad de duración, como "lo que siempre ha sido y siempre será " y, por lo tanto, no tiene principio ni fin. Consiguientemente, admite la infinita magnitud del ser: "puesto que el ser es siempre, debe ser siempre de magnitud infinita" (fr. 3). Esta modificación de una de las tesis fundamentales de Parménides y tal vez la otra afirmación de Meliso, de que el ser está lleno y que el vacío no existe (fr. 7), sugirieron a Aristóteles la observación de que "Parménides aludiese al uno según el concepto, Meliso según la materia" *(Met.,* I, 5, 986 *b,* 18). Tanto mayor relieve adquiere, por tanto, la afirmación taxativa por parte de Meliso de la incorporeidad del ser. "Si. es, precisa necesariamente que sea uno; pero si es uno, no puede tener cuerpo, porque si tuviese un cuerpo tendría partes y ya no sería uno" (fr. 9). Los críticos modernos, que han afirmado la corporeidad del ser de Parménides (la cual es excluida por el mismo planteamiento que los eleatas dan a su problema), refieren la negación de Meliso a algún elemento preciso, cuya realidad suponen que Meliso discutía. Pero aunque Meliso tuviese presente una hipótesis particular, el significado de su afirmación no cambia: lo que es cuerpo tiene partes, por tanto, no es uno; por tanto, no es. La negación de la realidad corpórea está implícita para Meliso, como para Parménides y para Zenón, en la negación de la multiplicidad y del cambio y en la repudiación de la experiencia sensible como vía de acceso a la verdad.

BIBLIOGRAFIA

§ 16. Sobre los caracteres del eleatismo: Zeller-Nestle, I, 617 sig., quien está, empero, viciado por la preocupación de atribuir a los eleatas la doctrina de la corporeidad del ser, preocupación que impide aprehender el valor especulativo del eleatismo y su significado histórico como antecedente necesario de la ontología platónica y aristotélica. Los fragmentos y testimonios han sido traducidos al italiano por Pilo Albertelli, *Gli Eleati,* Bari , 1939; Zafiropulo, *L'école éléate. Parménide, Zenón, Melissos,* París, 1950. G. Calogero, *Studi sull'eleatismo,* Roma, 1932; *La logica del secondo eleatismo,* en "Atene e Roma", 1936, p. 141 y sig. Cfr. también A. Capizzi, *Recenti studi sull'eleatismo,* en "Rassegna di filosofia", 1955, p. 205 y sig.

§ 17. Los fragmentos de Jenófanes, en Diels, cap. 21; Zeller-Nestle, I, 640 sigs.; Gomperz, I, 667 sigs.; Burnet, 126 sigs. Heidel, *Hecataeus and Xenophanes,* en "American Journal of Philology", 1943.

§ 18. Los fragmentos de Parménides, en Diels, cap. 28. Sobre Parménides es fundamental: Reinhardt, *Parménides,* Bonn, 1916. Véanse también las bellas páginas dedicadas a Parménides por Jaeger, *Paideia,* traducción española. Y además M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti,* Florencia, 1958, con una amplia introducción que refunde y rectifica los estudios anteriores del autor. Los puntos típicos de la interpretación de Untersteiner son los siguientes: 1) el ser de Parménides sería una totalidad, no una unidad, ya que la unidad (como la continuidad) constituiría una referencia al plano empírico o temporal y contrastaría con la eternidad del ser; 2) Parménides no diría (fr. 6, Diels): "El ser es, el no ser no es", sino esto otro: "Existe el decir y el intuir el ser, pero no existe el decir y el intuir la nada": en el sentido de que el método mismo de la investigación terminaría por crear el ser. Sobre las dificultades filológicas de esta sutil y tal vez demasiado moderna interpretación, cfr. J. Brunschwig, en "Revue Philosophique", 1962, p. 120 y sigs. Desde el punto de vista filosófico, tiene el inconveniente de descuidar por completo el carácter fundamental del ser parmenídeo, la necesidad.

§ 19. Los fragmentos de Zenón, en Diels, cap. 29. La discusión de Aristóteles se encuentra en *Fis.,* VI, 2-9; Zeller-Nestle, I, 742 sigs.; Gomperz, I, 205 sigs.; Burnet, 356 sigs. Sobre los argumentos contra el movimiento: Brochard, *Etudes de philos. anc. et de philos. moderne,* París, 1912.

§ 20. Los fragmentos de Meliso, en Diels, cap. 30; Zeller-Nestle, I, 775 sigs.; Gomperz, I, 198 sigs.; Zeller y Burnet, sostenedores del carácter material del ser de Parménides son los autores de la interpretación del fragmento 9 de Meliso discutida en el texto.

CAPITULO V

LOS FÍSICOS POSTERIORES

21. EMPÉDOCLES

El eleatismo, declarando aparente el mundo del devenir y engañoso el conocimiento sensible que le concierne, no ha desviado a la filosofía griega de la investigación naturalista, la cual continúa según la tradición iniciada por los jonios, pero no puede dejar de tener en cuenta las conclusiones del eleatismo. La afirmación de que la sustancia del mundo es una sola y ella sola es el ser, no permite salvar la realidad de los fenómenos y explicarlos. Si se quiere sostener que el mundo del devenir es real dentro de ciertos límites, se debe admitir que el principio de la realidad no es único, sino múltiple. En este camino se sitúan los físicos del siglo V, buscando la explicación del devenir en la acción de una multiplicidad de elementos, cualitativa o cuantitativamente diversos.

Empédocles de Agrigento nació hacia el 492 y murió alrededor de los 60 años. Hijo de Metón, que ocupó un puesto importante en el gobierno democrático de la ciudad, intervino en la vida política y fue al propio tiempo médico, taumaturgo y hombre de ciencia. El mismo presenta su. doctrina como un instrumento eficaz para dominar las fuerzas naturales e incluso para recuperar del Hades la vida de los difuntos (fr. 111, Diels). Su figura de mago (o de charlatán) está iluminada por las leyendas que se formaron respecto a su muerte. Sus secuaces dijeron que fue llevado al cielo durante la noche; sus adversarios, que se había precipitado en el cráter del Etna para que le creyeran un Dios (Diels, A 16). Empédocles fue, después de Parménides, el único filósofo griego que expuso en verso sus doctrinas filosóficas. Su ejemplo no fue seguido en la antigüedad más que por Lucrecio, quien le dedicó un magnifico elogio *(De rer. nat.*, I, 716 sigs.). Nos quedan de él fragmentos más abundantes que de cualquier otro filósofo presocrático, pertenecientes a dos poemas, *Sobre la naturaleza y Purificaciones:* el primero es de carácter cosmológico, el segundo es de carácter teológico y se inspira en el orfismo y en el pitagorismo.

Empédocles es consciente de los límites del conocimiento humano. Los poderes cognoscitivos del hombre son limitados; el hombre ve sólo una pequeña parte de una "vida que no es vida" (porque se desvanece pronto) y conoce solo aquello con que casualmente se encuentra. Pero precisamente por esto no puede renunciar a ninguno de sus poderes cognoscitivos: necesita servirse de todos los sentidos y también del intelecto, para ver cada cosa en su claridad. Al igual que Parménides, Empédocles sostiene que el ser

no puede nacer ni perecer; pero a diferencia de Parménides quiere explicar la apariencia de! nacimiento y de la muerte y la explica recurriendo a la mezcla y a la disolución de las cosas mezcladas. El *mezclarse* de los elementos que componen las cosas es el nacimiento, su disolverse es la muerte. El ser inmutable no es, pues, una sustancia única: se compone de elementos, que son cuatro: fuego, agua, tierra y aire.

El nombre de "elemento" aparece en la terminología filosófica más tarde, con Platón: Empédocles habla de las "cuatro raíces de todas las cosas". Estas cuatro raíces están animadas por dos fuerzas opuestas: el Amor(Φιλια) que tiende a unirlas y la Discordia u Odio (Νηικος) que tiende a desunirlas. El Amor y la Discordia son dos fuerzas cósmicas, de naturaleza divina, cuya acción se sucede en el universo determinando, con su alternancia, las fases del ciclo cósmico.

Hay una frase en la que domina completamente el Amor y es el Sfero, en el cual todos los elementos están perfectamente unificados y ligados en la más completa armonía. Pero en esta fase no hay sol ni tierra ni mar, porque no hay más que un Todo uniforme, una divinidad que goza de su soledad (fr. 27, Diels). La acción de la Discordia rompe esta unidad y comienza a introducir la separación de los elementos. Pero en esta fase, la separación no es destructiva: hasta cierto punto, determina la formación de las cosas tal como son en nuestro mundo, el cual es el producto de la acción combinada de las dos fuerzas y está a medio camino entre el reino del Amor y del Odio. Al continuar el Odio en su acción, las cosas mismas se disuelven y se produce el reino del caos: el puro dominio del Odio. Pero entonces, toca de nuevo al Amor volver a comenzar la reunificación de los elementos: a medio camino se forma de nuevo el mundo actual, mezclado de odio y de amor que, por último, retorna al Sfero, desde el cual se reanudará un nuevo ciclo. Aristóteles observó *(Met.,* I, 4, 985 *a,* 25) que Empédocles no es coherente pues admite al mismo tiempo que el Amor una vez cree el mundo y otra lo destruya; y lo mismo el Odio. Pero Aristóteles hace esta observación porque identifica el Amor y el Odio respectivamente con el Bien y con el Mal *(Ib.,* 985 *a,* 3). En Empédocles no se da esta identificación. Empédocles está muy lejos de admitir que el Amor, y sólo el Amor, sea el principio del cosmos: lo mismo que Heráclito, está convencido de que la división de los elementos, el odio, la lucha, tengan una parte importante en la constitución del mundo. "Estas dos cosas, escribe él, son iguales e igualmente originarias y cada una tiene su precio y su carácter, predominando alternativamente en la sucesión del tiempo (fr. 17, v. 26, Diels).

Los cuatro elementos y las dos fuerzas que les mueven son también la condición del conocimiento humano. El principio fundamental del conocimiento es que lo semejante se conoce por lo semejante. "Conocemos la tierra mediante la tierra, el agua mediante el agua, el éter divino mediante el éter, el fuego destructor mediante el fuego, el amor mediante el amor y el odio funesto mediante el odio" (fr. 109). El conocimiento se produce mediante el encuentro entre el elemento que reside en el hombre y el mismo elemento fuera del hombre. Los efluvios que provienen de las cosas producen la sensación cuando se adaptan a los poros de los órganos de Los sentidos por su tamaño; en caso contrario, permanecen inadvertidos (Diels,

A 86). Empédocles no formula ninguna distinción entre el conocimiento de los sentidos y el del intelecto; también este último se produce de la misma manera gracias a un encuentro de los elementos externos con los internos.

En las *Purificaciones,* Empédocles vuelve a la doctrina órfico-pitagórica de la metempsícosis. Hay una ley necesaria de justicia que hace expiar a los hombres, a través de una serie sucesiva de nacimientos y de muertes, los pecados con que se mancharon (fr. 115). Empédocles presenta esta doctrina como su destino personal: "Fui un tiempo niño y niña, arbusto y pájaro y mudo pez del mar" (fr. 117). Y deplora la felicidad de la antigua morada: "De qué honores, de qué altura de felicidad he caído para errar aquí, por la tierra, entre los mortales" (fr. 119).

22. ANAXÁGORAS

Anaxágoras de Clazomene, nacido en el 499-98 a. de J. C. y muerto en el 428-27, es presentado por la tradición como un hombre de ciencia absorto en sus especulaciones y extraño a cualquier actividad práctica. Para poderse ocupar de sus investigaciones, cedió cuanto poseía a sus parientes. Interrogado sobre el objetivo de su vida, respondió orgullosamente que era vivir "para contemplar el sol, la luna y el cielo". A quien le reprochaba que no le importaba nada su patria, respondió: "Mi patria me importa muchísimo", indicando con la mano el cielo (Diels, A 1). Fue el primero que introdujo la filosofía en Atenas, gobernada entonces por Pericles, cuyo amigo y maestro fue; pero acusado de impiedad por los enemigos de Pericles y obligado a regresar a Jonia, se estableció en Lampsaco. Nos quedan algunos fragmentos del primer libro de su obra *Sobre la naturaleza.*

También Anaxágoras acepta el principio de Parménides de la sustancial inmutabilidad del ser. "Respecto al nacer y al perecer, dice (fr. 17), los griegos no tienen una opinión justa. Nada nace ni perece, antes bien, cada cosa se compone de cosas ya existentes o se descompone en ellas. Y así deberían llamar más bien *reunirse* al nacer y separarse al *perecer".* Al igual que Empédocles, admite que los elementos son cualitativamente distintos unos de otros; pero a diferencia de Empédocles, sostiene que tales elementos son partículas invisibles que llama *semillas.* Una consideración fisiológica es base de su doctrina. Empleamos un alimento simple y de una sola especie, el pan y el agua, y de este alimento se forman la sangre, la carne, los pelos, los huesos, etc. Es preciso, pues, que en el alimento haya partículas que engendran todas las partes de nuestro cuerpo, partículas visibles sólo para la mente. Anaxágoras ha sustituido así como fundamento de la física la consideración biológica a la consideración cosmológica. Las partículas elementales, en cuanto son semejantes al todo que constituyen, fueron llamadas por Aristóteles *homeomerías.*

La primera característica de las semillas u homeomerías es su infinita divisibilidad; la segunda, su infinita agregabilidad. En otros términos, según Anaxágoras, con la división de las semillas no se puede llegar a elementos indivisibles, como tampoco se puede llegar con la agregación de las semillas a un todo máximo, que no haya otro mayor. He aquí el fragmento famoso en el que Anaxágoras expresa este concepto: "No hay un grado mínimo de lo

pequeño pero siempre hay un grado menor, siendo imposible que lo que es, deje de ser por división. Pero en cuanto a lo grande siempre hay también uno más grande. Y lo grande es igual a lo pequeño en composición. Considerada en sí misma, toda cosa es al mismo tiempo pequeña y grande" (fr. 3, Diels). Como se ve, aquella infinita divisibilidad que Zenón asumía para negar la realidad de las cosas, la asume también Anaxágoras como la característica misma de la realidad. La importancia matemática de este concepto es evidente. Por un lado, la noción de que siempre se pueda alcanzar, por división, una cantidad más pequeña de toda cantidad dada, es el concepto fundamental del cálculo infinitesimal. Por otro lado, que toda cosa pueda ser llamada grande o pequeña según el proceso de división o de composición en que esté implicada, es una afirmación que supone la relatividad de los conceptos de grande y pequeño.

Según Anaxágoras, como nunca se llega a un elemento último e indivisible, tampoco se llega nunca ni a un elemento simple, es decir, a un elemento cualitativamente homogéneo que sea, por ejemplo, sólo agua o sólo aire. "En todas las cosas, dice, hay semillas de todas las cosas" (fr. 11). La naturaleza de una cosa está determinada por las semillas que en ella predominan: parece oro aquella en que prevalecen las partículos de oro, aunque haya en ella partículas de las demás sustancias.

Originariamente las semillas estaban mezcladas desordenadamente entre sí y constituían una multitud infinita, bien en el sentido de la magnitud del conjunto, bien en el sentido de la pequenez de cada una de sus partes. Esta mezcla caótica estaba inmóvil; intervino la *Inteligencia* (fr. 12) para introducir en ella el movimiento y el orden. Según Anaxágoras, la inteligencia está completamente separada de la materia constituida por las semillas. La inteligencia es simple, infinita y dotada de fuerza propia; y de esta fuerza se vale para producir la separación de los elementos. Pero como las semillas son infinitamente divisibles, la separación de partes producida por la inteligencia no elimina la mezcla: de manera que tanto ahora como en principio, "todas las cosas están juntas" (fr. 6). Si es así, se puede preguntar en que consiste el orden que el entendimiento da al universo. La respuesta de Anaxágoras es que este orden consiste en el predominio relativo que presentan las cosas del mundo, de una determinada especie de semillas: por ejemplo, el agua es tal porque contiene una prevalencia de semillas, aunque también las contenga de todas las demás cosas. Por esta prevalencia, que es el efecto de la acción ordenadora del intelecto, se determina también la separación y la oposición de las cualidades: por ejemplo, de lo raro y de lo denso, de lo frío y de lo caliente, de lo oscuro y de lo luminoso, de lo húmedo y de lo seco (fr. 12, Diels).

Mientras Empédocles había explicado el conocimiento mediante el principio de la semejanza, Anaxágoras lo explica por medio de los contrarios. Sentirnos el frío mediante el calor, lo dulce mediante lo amargo y cada cualidad mediante la cualidad opuesta. Como toda disensión lleva dolor, toda sensación es dolorosa y el dolor se vuelve sensible por su larga duración o mediante el exceso de la sensación (Diels, A 92).

La constitución misma de las cosas introduce un límite en nuestro conocimiento; no podemos percibir la multiplicidad de las semillas que constituyen cada cosa: por eso Anaxágoras dice que "la debilidad de

nuestros sentidos nos impide alcanzar la verdad" (fr. 21). Pero añade: "lo que aparece es una visión de lo invisible" (fr. 21 *a); y,* en efecto, los sentidos nos muestran las semillas que predominan en la cosa que tenemos delante, y nos dan a entender su constitución interna.

La importancia de Anaxágoras radica en haber afirmado un principio inteligente como causa del orden del mundo. Platón *(Fed., 97 b)* lo alaba por esto y Aristóteles por el mismo motivo dice de él: "Quien dijo: 'También hay una mente en la naturaleza, como la hay en los seres vivientes, causa de la belleza y del orden del universo'; pasó por hombre discreto y sus predecesores, comparados con él, parecieron gente que habla al acaso" *(Met.,* I, 3, 984 *b).* Pero Platón confiesa su desilusión al comprobar que Anaxágoras no se sirve de la mente para explicar el orden de las cosas y recurre a los elementos naturales, y Aristóteles análogamente dice *(Ib., I*, 4, 985 *a*, 18) que Anaxágoras utiliza la mente como a un *deus ex machina* cuantas veces le resulta difícil explicar algo por medio de causas naturales, mientras en los demás casos recurre a todo, menos a la mente. Platón y Aristóteles han indicado justamente así la importancia y los límites de la concepción de Anaxágoras. A pesar de permanecer fiel al método naturalístico de la filosofía joma, Anaxágoras innovó radicalmente la concepción del mundo propia de aquella filosofía, admitiendo una inteligencia divina separada del mundo y causa del orden del mismo.

23. LOS ATOMISTAS

La escuela de Mileto no acabó con Anaxímenes de Mileto procede también Leucipo (aunque algún escritor le llame de Elea o de Abdera), fundador del atomismo, que puede considerarse el último y más maduro fruto de la investigación naturalista iniciada en la escuela de Mileto. Se sabe tan poco de Leucipo, que hasta se ha podido dudar de su existencia. Epicuro (Diels, 67 A 2) dice que no ha existido nunca un filósofo de tal nombre; y esta opinión la han admitido también historiadores recientes. Según testimonios antiguos, fue contemporáneo de Empédocles y de Anaxágoras y discípulo de Parménides. Sus escritos debieron confundirse con los de Demócrito, con quien se le unía al indicar a los dos fundadores del atomismo antiguo.

Demócrito de Abdera fue el mayor naturalista de su tiempo. Era contemporáneo de Platón, quien, sin embargo, no le nombró nunca. El mismo nos dice (fr. 5, Diels) que era todavía joven, cuando Anaxágoras era viejo; su nacimiento se sitúa en el 460-59 a. de J. C. Las numerosas obras que llevan su nombre, y de las cuales poseemos numerosos fragmentos, *La gran ordenación, La pequeña ordenación, Sobre la inteligencia, Sobre las formas, Sobre la bondad del alma,* etc., muy probablemente no son todas debidas a él; algunas exponen la doctrina general de la escuela. La fama de Demócrito como hombre de ciencia ha dado lugar a que su figura se estilizase en la de un sabio completamente abstraído de la práctica de la vida. Horacio *(Ep.,* I, 12, 12) cuenta que manadas de ganado saqueaban, paciendo, los campos de Demócrito, en tanto que la mente del hombre de ciencia vagaba lejana. En el reparto de la rica herencia paterna quiso tener su

parte en metálico, con lo cual recibió menos, y lo gastó todo en sus viajes por Egipto y entre los caldeos. Cuando su padre vivía todavía, acostumbraba a encerrarse en una casita campestre que servía también de establo; y en ella cierta vez quedó encerrado sin darse cuenta con un buey que su padre había atado allí en espera de llevarlo al sacrificio (Diels, 68 A I). El carácter ligeramente burlón de estas anécdotas lo dibuja como el tipo del sabio distraído.

Parece que Leucipo sentó las bases generales de la doctrina y que Demócrito desarrolló después estas bases, tanto en la investigación física como en la moral. Los atomistas están de acuerdo con el principio fundamental del eleatismo de que sólo el ser es; pero intentan llevar este principio a la experiencia sensible y servirse de él para explicar los fenómenos. Así entienden el ser como lo *lleno,* el no ser como el *vacío y* sostienen que lo lleno y lo vacío son los principios constitutivos de todas las cosas. Pero lo lleno no es un todo compacto: está formado por un número infinito de elementos que son invisibles a causa de la pequenez de su masa. Si estos elementos fuesen infinitamente divisibles, se disolverán en el vacío; deben ser, pues, indivisibles, y por esto se les llama *átomos.* Únicamente los átomos son continuos en su interior; los demás cuerpos no son continuos, porque resultan del simple contacto de los átomos y por esto pueden dividirse. La diferencia entre los átomos no es cualitativa, como la de las semillas de Anaxágoras, sino cuantitativa. Los átomos no difieren entre sí por naturaleza, sino solamente por su *forma y magnitud.* Determinan el nacimiento y la muerte de las cosas mediante la *unión y* la *disgregación;* determinan la diversidad y el cambio de las cosas mediante su *orden y* su *posición.* Son, según el ejemplo de Aristóteles *(Met.,* I, 4, 985 *d),* semejantes a las letras del alfabeto, que difieren entre sí por la forma y dan lugar a palabras y a discursos diversos al disponerse y combinarse de distintas maneras. Todas las cualidades de los cuerpos dependen, pues, o de la figura de los átomos o del orden y de la combinación de los mismos. Por eso no todas las cualidades sensibles son *objetivas,* ni pertenecen verdaderamente a las cosas que las provocan en nosotros. Son objetivas las cualidades propias de los átomos: la forma, la dureza, el número, el movimiento; en cambio, el frío, el calor, los olores, los colores son únicamente apariencias sensibles, provocadas ciertamente por especiales figuras o combinaciones de átomos, pero no pertenecientes a los átomos mismos (fr. 5).

Los átomos están todos animados por un movimiento espontáneo, por el cual chocan entre sí y rebotan, dando origen al nacer, al perecer y al cambio de las cosas. Pero el movimiento está determinado por leyes inmutables. "Nada, dice Leucipo (fr. 2), acontece sin razón, antes bien todo acontece por una razón y por una necesidad". El movimiento originario de los átomos, haciéndoles rodar y entrechocarse en todas direcciones, produce un *torbellino* por el que las partes más pesadas son llevadas al centro y las demás son, por el contrario, lanzadas hacia la periferia. Su peso, que las hace tender hacia el centro, es, pues, un efecto del movimiento vertiginoso en que son arrastrados. De este modo se han formado *infinitos mundos* que incesantemente se engendran y se disuelven.

El movimiento de los átomos explica también el conocimiento humano. La sensación nace de las *imágenes* (ei)/dwla) que las cosas producen en e!

alma mediante flujos o corrientes de átomos que emanan de ellas. Toda la sensibilidad se reduce, pues, al tacto; puesto que todas las sensaciones son producidas por el contacto, con el cuerpo del hombre, de los átomos que proceden de las cosas. Pero de este conocimiento, al cual el hombre se encuentra necesariamente limitado, el mismo Demócrito no se da por satisfecho. "En verdad, dice, nada sabemos de nada, antes bien, a cada cual la opinión le viene desde fuera" (fr. 7). "Se debe conocer al hombre con este criterio: que la verdad está lejos de él" (fr. 6). Y, en efecto, las sensaciones de las cuales deriva todo el conocimiento humano, varían de hombre a hombre, varían incluso en el mismo hombre al albur de las circunstancias, de manera que no suministran un criterio absoluto de lo verdadero y de lo falso (Diels, 68 A 112). Estas limitaciones, sin embargo, no afectan al conocimiento intelectual. Aunque éste esté sujeto a las condiciones físicas que se verifican en el organismo (Diels, 68 A 135), es, sin embargo, superior a la sensibilidad, porque permite aprehender, más allá de las apariencias, al ser del mundo: el vacío, los átomos y su movimiento. Allí donde termina el conocimiento sensible, que, cuando la realidad se sutiliza y tiende a resolverse en sus últimos elementos, se vuelve ineficaz, empieza el conocimiento racional, que es un órgano más sutil y alcanza a la realidad misma *(Democr.,* fr. 11). La antítesis entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual es tan precisa como la existente entre el carácter aparente y convencional de las cualidades sensibles y la realidad de los átomos y del vacío. "Se habla convencionalmente, dice Demócrito (fr. 125), de color, de dulce, de amargo; en realidad, no hay más que átomos y vacío". De tal manera, correspondiendo al contraste entre apariencia y realidad, se mantiene en el atomismo el contraste entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual, a pesar de su común reducción a hechos mecánicos; y ambos contrastes han sido tomados del eleatismo.

El atomismo representa la reducción naturalista del eleatismo. Del eleatismo ha tomado como propia la proposición fundamental: el ser es necesidad; pero ha entendido esta proposición en el sentido de la determinación causal. Parménides expresaba poéticamente el sentido de la necesidad recurriendo a las nociones de justicia o de hado. El atomismo identifica la necesidad con la acción de las causas naturales. Del eleatismo, tomó también la antítesis entre realidad y apariencia; pero esta antítesis la traslada al plano de la naturaleza y la realidad de que se habla es la de los elementos indivisibles de la propia naturaleza. El resultado, que sobrepasa las intenciones de los mismos atomistas, fue encaminar la investigación naturalista hacia su constitución como ciencia independiente y a distinguirse de la investigación filosófica como tal. La constitución de una ciencia de la naturaleza en disciplina particular, como aparece en Aristóteles, fue preparada por la obra de los atomistas, que redujeron la naturaleza a pura objetividad mecánica, con exclusión de cualquier elemento mítico o antropomórfico. La prueba de esta incipiente separación de la ciencia de la naturaleza respecto a la ciencia del hombre se encuentra en el hecho de que Demócrito no establece ninguna relación intrínseca entre una y otra.

La ética de Demócrito no tiene, en efecto, ninguna relación con su doctrina física. El bien más alto para el hombre es la felicidad, y ésta no, reside en las riquezas, sino sólo en el alma (fr. 171). No hacen feliz los

cuerpos y la riqueza, sino la justicia y la razón, y donde la razón falta, no se sabe gozar de la vida ni vencer el temor a la muerte. Para los hombres el gozo nace de la mesura del placer y de la proporción de la vida: los defectos y los excesos tienden a conmover el alma y a engendrar en ella movimientos intensos. Y las almas que se mueven entre uno y otro extremo, no son constantes ni están contentas (fr. 191). El goce espiritual, la euqumi/a, no tiene, pues, nada que ver con el placer *(ηδονή):* "El bien y lo verdadero —dice Demócrito— son idénticos para todos los hombres; el placer es distinto para cada uno de ellos" (fr. 69). Por eso el placer no es un bien en sí mismo: es necesario elegir únicamente el que deriva de lo bello (fr. 207). La ética de Demócrito esta, pues, muy alejada del hedonismo que podríamos esperar como corolario de su naturalismo teorético. También al decidido objetivismo, que es la directriz de Demócrito en el campo de la investigación naturalista, le corresponde, en la ética, un subjetivismo moral igualmente decidido. La guía de la acción moral es, según Demócrito, el respeto (ai)dw/j) hacia sí mismo. "No debes tener mayor respeto para los demás nombres que para ti mismo, ni obrar cuando, nadie lo sepa peor que cuando lo sepan todos; pero debes tener para ti mismo el mayor respeto e imponer a tu alma esta ley: no hacer lo que no se debe hacer" (fr. 264). Aquí la ley moral se sitúa en la pura interioridad de la persona humana, la cual se hace también ley para sí misma mediante el concepto de respeto hacia sí mismo. Este concepto, fundamental para comprender el valor y la dignidad humana, sustituye al viejo concepto griego del respeto hacia la ley de la πόλις, y demuestra que la investigación moral de Demócrito se mueve en dirección antitética a la de su investigación física y que, en consecuencia, se ha iniciado ya la diferenciación de la ciencia natural y de la filosofía.

Otro rasgo es notable en la ética de Demócrito: el cosmopolitismo. "Para el hombre sabio —dice— toda la tierra es transitable, porque la patria del alma excelente es todo el mundo" (fr. 247). Reconoce, sin embargo, el valor del Estado y dice que nada es preferible a un buen gobierno, puesto que el gobierno lo abarca todo: si se mantiene, todo se mantiene, si cae todo perece (fr. 252). Y declara que es preferible vivir pobre y libre en una democracia que rico y siervo en una oligarquía (fr. 251). La superioridad que atribuye a la vida exclusivamente dedicada a la investigación científica se manifiesta con toda evidencia en sus ideas sobre el matrimonio. Demócrito condena el matrimonio, en cuanto fundado en las relaciones sexuales, que disminuyen el dominio del hombre sobre sí mismo, y en cuanto la educación de los hijos impide dedicarse a quehaceres más necesarios, mientras que el éxito de su educación resulta dudoso. Aquí, evidentemente, la preocupación de Demócrito es la de salvaguardar la libertad interior y la disponibilidad del hombre para sí mismo que permiten consagrarse a la investigación científica.

BIBLIOGRAFIA

§ 21. Los fragmentos de Empédocles, en DIELS, cap. 31.; ZELLER-NESTLE, I, 939 sigs.; GOMPERZ, I, 241 sigs.; BURNET, 299 sigs.; BIGNONE, *Empédocle* (estudio crítico, trad, y comentario de los testimonios y de los fragmentos), Turín, 1916; G. COLLI, E., Pisa, 1949; W. *KRANZ, E.*, Zurich, 1949; J. ZAFIROPULO, *E. d'Agrigente*, París, 1953; G. NELOD, *E. d'Agrigente*, Bruselas, 1959.

§ 22. Los fragmentos de Anaxágoras, en DIELS, cap. 59; ZELLER-NESTLE, I, 1195 sigs.; GOMPERZ, 222 sigs.; BURNET, 287 sigs.; CLEVE, *The Philosophy of Anaxágoras. An Attempt at Reconstruction,* Nueva York, 1949.

§ 23. Los fragmentos de los atomistas, en DIELS, cap. 67 (Leucipo), y cap. 68 (Demócrito). Ha negado la existencia de Leucipo: RODHE, *Kleine Schriften,* I, 205, en 1881 contra éste; DIELS, en "Rhein. Mus". 1887, 1 sigs. Sobre el desarrollo más reciente de la cuestión: HOWALD, *Festchrift f. Joel,* 1934, 159; A. G. M. V. MELSEN, *From Átomos to Atom,* Pittsburgh, 1952; V. E. ALFIERI, *Átomos idea,* Florencia, 1953.

CAPITULO VI

LA SOFISTICA

24. CARACTERES DE LA SOFISTICA

Desde la mitad del siglo V hasta fines del IV, Atenas es el centro de la cultura griega. La victoria contra los persas abre el período más florido de la potencia ateniense. La ordenación democrática hacía posible la participación de los ciudadanos en la vida política y hacía preciosas las dotes oratorias que permiten obtener el éxito. Los sofistas vinieron a satisfacer la necesidad de una cultura adaptada a la educación política de las clases dirigentes. La palabra sofista no tiene ningún significado filosófico determinado y no indica una escuela. Originariamente significó solamente sabio y se empleaba para indicar a los Siete Sabios, a Pitágoras y a cuantos se distinguían en cualquier actividad teorética o práctica. En el período y en las condiciones que hemos indicado, el término asume un significado específico: eran sofistas los que hacían profesión de sabiduría y la enseñaban mediante remuneración. El puesto de la sofística en la historia de la filosofía no presenta por esto ninguna analogía con el de las escuelas filosóficas anteriores o contemporáneas. Los sofistas influyeron en realidad potentemente sobre el curso de la investigación filosófica, pero esto aconteció de manera por completo independiente de su intención, que no era teorética, sino sólo práctico-educativa. Los sofistas no pueden relacionarse con las investigaciones especulativas de los filósofos jonios, sino con la tradición educativa de los poetas, como se había desarrollado ininterrumpidamente de Homero a Hesíodo, a Solón y a Píndaro, todos los cuales dirigieron su reflexión hacia el hombre, hacia la virtud y hacia su destino y sacaron de tales reflexiones consejos y enseñanzas. Los sofistas no ignoran éste su origen ideal, ya que son los primeros exégetas de las obras de los poetas y vinculan a ellos su enseñanza. Así Pitágoras, en el diálogo homónimo de Platón, expone su doctrina sobre la virtud del comentario de unos versos de Simónides.

Los sofistas fueron los primeros que reconocieron claramente el valor formativo del saber y elaboraron el concepto de cultura (παιδεία), que no es suma de nociones, ni tampoco el solo proceso de su adquisición, sino formación del hombre en su ser concreto, como miembro de un pueblo o de un ambiente social. Los sofistas fueron, pues, maestros de cultura. Pero la cultura que constituía el objeto de su enseñanza era la que resultaba útil a la clase dirigente de las ciudades en que impartían su magisterio: por eso era pagada. Para que su enseñanza fuese no sólo permitida, sino buscada y

recompensada, los sofistas debían inspirarla en los valores propios de las comunidades en donde la exponían, eludiendo críticas e investigaciones que chocaran con tales valores. Por otro lado, precisamente por esta situación, podían darse cuenta muy bien de la diversidad o heterogeneidad de tales valores; lo cual quiere también decir de su limitación. Los sofistas podían ver que, de una ciudad a otra, de un pueblo a otro, muchos de los valores sobre los que se afianza la vida del hombre, experimentan variaciones radicales y resultan inconmensurables entre sí. La naturaleza relativista de sus tesis teóricas no es más que la expresión de una condición fundamental de su enseñanza. Por otro lado, ellos se consideran "sabios" en el sentido antiguo y tradicional del término: es decir, en el sentido de hacer a los hombres hábiles en sus tareas, aptos para vivir juntos, capaces de salir airosos en las competiciones civiles. Verdad es que, en este aspecto, no todos los sofistas manifiestan, en su personalidad, las mismas características. Protágoras reivindicaba para los sabios y para los buenos oradores la tarea de guiar y aconsejar lo mejor a las mismas comunidades humanas *(Teet.,* 167 c). Otros sofistas ponían su obra expresamente al servicio de los más poderosos o de los más astutos. En todo caso, el interés de los sofistas se limitaba a la esfera de las actividades humanas y la misma filosofía era considerada por ellos como un instrumento para moverse sagazmente en dicha esfera. En el *Georgias* platónico, Calicles, discípulo de los sofistas, afirma que la filosofía se estudia únicamente "para la propia educación" y que por esto es conveniente a la edad juvenil, pero se vuelve inútil y dañosa cuando se cultiva más allá de este límite, ya que impide al hombre volverse experto en los negocios públicos y en los privados y en general en todo lo que concierne a la naturaleza humana (484 c-485 *d).*

Por este mismo motivo, el objeto de la enseñanza sofística se limitaba a disciplinas formales, como la retórica o la gramática, o a diversas nociones brillantes pero carentes de solidez científica, que podían ser de utilidad para la carrera de un abogado o de un hombre político. Su creación fundamental fue la *retórica,* o sea, el arte de persuadir, independientemente de la validez de las razones aducidas. Los sofistas afirmaban la independencia y omnipotencia de la retórica: la independencia de todo valor absoluto cognoscitivo o moral; la omnipotencia respecto a todo fin que alcanzar. Pero por la exigencia misma de este arte, el nombre pasa a primer plano en la atención de los sofistas; se le considera no ya como una parte de la naturaleza o del ser, sino en sus caracteres específicos: de tal manera que, si la primera fase de la filosofía griega había sido predominantemente *cosmológica u ontológica,* con los sofistas se inicia una fase *antropológica.*

25. PROTÁGORAS

Protágoras de Abdera fue el primero que se llamó sofista y maestro de virtud. Según Platón, que nos presenta su figura en el diálogo intitulado con su nombre, era mucho más viejo que Sócrates: su florecer se sitúa en el 444-40. Enseñó durante cuarenta años en todas las ciudades de Grecia, yendo de una a otra. Estuvo repetidas veces en Atenas: pero al fin, habiendo sido acusado de ateísmo, se vio obligado a abandonar la ciudad. Murro

ahogado a los 70 años, cuando iba a Sicilia. Platón nos ha dejado, en el diálogo intitulado con su nombre, un retrato vivo, aunque irónico, del sofista; nos lo presenta como un hombre de mundo lleno de años y de experiencia, grandilocuente, vanidoso, y en las discusiones más preocupado por obtener a cualquier coste un éxito personal que por lograr la verdad. La obra principal de Protágoras, *Razonamientos demoledores,* se citaba también con el título *Sobre la verdad o sobre el ser.* Se atribuye a Protágoras una obra *Sobre los Dioses.* Sobre éstos Protágoras no se pronunciaba. El significado de esta famosa tesis lo explicó por primera vez Platón y su interpretación ha continuado y continúa siendo vigente. Según Platón, Protágoras quería decir que "tal como aparece para mí cada cosa, así lo es para mí y tal como te aparece a ti, así lo es para ti: porque hombre eres tú y hombre soy yo" *(Teet.,* 152 *a);* por lo tanto, identificaba apariencia y sensación afirmando que ambas son siempre verdaderas porque "la sensación es siempre de la cosa que es" *(Ib.,* 152 *c)*·. es, se entiende, para este o aquel hombre. Aristóteles *(Met.,* IV, 1, 1053 *a,* 31 y ss.) y con él todas las fuentes antiguas confirman sustancialmente la interpretación platónica. Esta se corrobora también por las críticas que, según un testimonio de Aristóteles *(Ib.,* III, 2, 997 *b,* 32 y ss.), dirigía Protágoras a la matemática observando que ninguna cosa sensible tiene las cualidades que la geometría atribuye a los entes geométricos y que, por ejemplo, no existe una tangente que toque a la circunferencia en un solo punto, como quiere la geometría (fr. 7, Diels). En esta crítica, como es obvio, Protágoras se apoyaba en las apariencias sensibles para juzgar de la validez de las proposiciones geométricas.

Según el mismo Platón, seguido en esto casi unánimemente por la tradición posterior, el presupuesto de la doctrina de Protágoras era el mismo de Heráclito: el fluir incesante de las cosas. El *Teetetes* platónico contiene también una teoría de la sensación elaborada sobre este mismo principio: la sensación sería el encuentro de dos movimientos, el del *agente,* es decir, del objeto y el del *paciente,* o sea, del sujeto: como los dos movimientos, después del encuentro, continúan, nunca habrá dos sensaciones iguales ni para diversos hombres ni para el mismo hombre *(Teet.,* 182 *a).* No sabemos si esta doctrina pueda referirse a Protágoras: sin embargo, también ella es una confirmación de la identidad que Protágoras establecía entre apariencia y sensación. Por lo tanto, es bastante claro que el mundo de la *doxa* (o sea, de la opinión) que cabalmente comprende las apariencias sensibles y todas las creencias que se fundan en ellas, lo acepta Protágoras tal como se presenta; pero él, como los demás sofistas, se niega a proceder más allá de este mundo de la opinión y a instituir una investigación que de algún modo lo trascienda. Su mundo es el mundo de las tareas humanas en el cual tanto Protágoras como todos los sofistas intentan moverse y permanecer. El agnosticismo religioso de Protágoras es una consecuencia inmediata de esta limitación de su interés a la esfera de la experiencia humana. "De los dioses —decía Protágoras— no llego a saber ni si son ni si no son ni cuáles son, pues hay muchas cosas que impiden saberlo: no sólo la oscuridad del problema sino la brevedad de la vida humana" (fr. 4, Diels). La "oscuridad" de que habla aquí Protágoras consiste probablemente en el hecho de que lo divino trasciende la esfera de aquellas experiencias humanas a las cuales, según Protágoras, se limita el saber.

Sin embargo, todas estas explicaciones no son suficientes para comprender el alcance del principio protagórico. El interés de Protágoras, como el de todos los sofistas, no es puramente gnoseológico-teorético. Los problemas que lleva Protágoras en su corazón son los de los tribunales, los de la vida política y los de la educación: es decir, los problemas de la vida asociada que surgen en el interior de los grupos humanos o en las relaciones entre los grupos. El hombre que ellos toman en consideración es ciertamente el individuo (y no, como quería Gomperz, el hombre en general o la naturaleza humana); pero no el individuo aislado, encerrado en sí mismo como una mónada, sino el individuo que vive junto con otros y que tiene, que estar adaptado o adaptarse para afrontar los problemas de esta convivencia. Por consiguiente, sería arbitrario restringir el principio de Protágoras a la relación entre el hombre y las cosas naturales: es mucho más correcto entenderlo en su significación más amplia, como comprendiendo todo tipo de *objeto* sobre el que vierta una relación interhumana, incluidos los objetos que se denominan bienes o valores. En el mismo sentido literal de la palabra χρεμαγα usada por Protágoras, los bienes y los valores se incluyen en el mismo título de los cuerpos o de las cualidades de los cuerpos. Desde este punto de vista, el hombre no es sólo la medida de las cosas que se perciben, sino asimismo la del bien, la de lo justo y la de lo bello. No hay duda que Protágoras consideraba que incluso tales valores son diversos de individuo a individuo porque *aparecen* como tales, y que también en este campo todas las opiniones son igualmente verdaderas. En la enérgica defensa que el propio Sócrates hace de Protágoras a mitad del *Teetetes*, se dice claramente "que las cosas que en cada ciudad parecen justas y bellas, lo son tales para ella mientras las considere como tales" *(Teet.,* 167 *c); y* esta es una tesis que puede estar ya comprendida en el principio de que el hombre es medida de todo. Como veremos, los sofistas insistían gustosos en la diversidad y heterogeneidad de los valores que rigen la convivencia humana. Un escrito anónimo, *Razonamientos domes* (compuesto probablemente en la primera mitad del siglo IV), que se propone demostrar que las mismas cosas pueden ser buenas y malas, hermosas y feas, justas e injustas, lo presenta su autor como una *Suma* de la enseñanza tomista: "Razonamientos dobles (así comienza el escrito) sobre el bien y el mal defendidos en Grecia por los que se ocupan de filosofía" (Diels, 90, 1 [1]). Puede ser que el autor de este escrito siguiese más cerca la trayectoria de un sofista determinado (por ejemplo, de Gorgias, como sostienen algunos especialistas); pero es difícil suponer que no pretendiera también referirse a Protágoras, de quien sabemos que escribió un libro titulado *Antilogias* (Diels, 80, fr. 5). La segunda parte del escrito tiene especial interés, pues contiene la exposición de lo que hoy se llama el "relativismo cultural", es decir, el reconocimiento de la disparidad de los valores que presiden las diversas civilizaciones humanas. He aquí algunos ejemplos: "Los macedonios consideran bello que las muchachas sean amadas y se acuesten con un hombre antes de casarse, y feo después de que se hayan casado; para los griegos es feo tanto lo uno como lo otro... Los masagetas hacen pedazos los (cadáveres de los) progenitores y se los comen considerando como una tumba bellísima quedar sepultados en sus propios hijos; pero si alguno hiciera esto en Grecia sería rechazado y condenado a

morir cubierto de oprobio por haber cometido un acto feo y terrible. Los persas consideran bello que los hombres se adornen al igual que las mujeres y que se unan con la hija, la madre o la hermana; en cambio, los griegos consideran feas e inmorales tales acciones, etc." (Diels, 90, 2 [12]; [14]; [15]). El autor del escrito concluye su ejemplificación diciendo que "si alguno ordenase a todos los hombres reunir en un solo lugar todas las leyes *(νομον)* consideradas como feas y elegir luego las que cada uno considere como bellas, no quedaría ni una de ellas, sino que todos se lo repartirían todo" (Diels, 2, 18). Consideraciones de esta índole no son fenómenos aislados en el mundo griego sino que se dan con frecuencia en el ambiente sofístico. Según testimonio de Jenofonte, *(Mem.,* IV, 20), Hipias negaba que la prohibición del incesto fuese ley natural desde el momento que algunos pueblos la transgredían. La oposición entre naturaleza y ley, propia de Hipias y de otros sofistas (§ 27) no era sino una consecuencia de la conciencia relativista que dichos sofistas tenían de los valores vigentes en las distintas civilizaciones humanas. Por ultimo, hay que recordar a este propósito que Herodoto, que ciertamente tuvo relación con el ambiente sofista y compartió a su manera la tendencia iluminista, después de haber narrado, refiriéndola a los indios callatas, la costumbre de algunos pueblos de dar sepultura a sus padres en su estómago y de haber comparado la repugnancia de los griegos hacia esta costumbre con la de aquellos indios hacia la costumbre de los griegos de quemar a sus muertos, concluía con una afirmación típica del relativismo de los valores: "Si se propusiese a todos los hombres, decía, elegir entre las diversas leyes y se les invitase a tomar la mejor, cada uno, después de haber reflexionado, elegiría la de su país: y es que las propias leyes le parecen a cada uno las mejores, pero con mucho." Y terminaba su relato comentando: "Así son estas leyes hereditarias y creo que Píndaro lo ha dicho bien en sus versos que 'la ley es reina de todas las cosas" *(Hist.* III, 38).

Cuando se tiene presente, en la interpretación del principio de Protágoras, la totalidad del ambiente sofístico (que, por otra parte, el mismo Protágoras contribuyó eficazmente a formar), parece obvio que el principio se refiere a todas las opiniones humanas, incluidas las concernientes a los valores (lo bello, lo justo, lo bueno) y no sólo las que se refieren a las cualidades sensibles o a las mismas cosas. Pero la heterogeneidad y la equivalencia de las opiniones no significa su inmutabilidad: según Protágoras, las opiniones humanas son modificables y en realidad se modifican y se corrigen; todo el sistema político-educativo que constituye una comunidad humana *(πόλιζ)* está ordenado precisamente a obtener oportunas modificaciones en las opiniones de los hombres. ¿En qué sentido se producen estas modificaciones? Ciertamente, no en el sentido de la verdad, porque desde el punto de vista de la verdad todas las opiniones son equivalentes. Se producen y se orientan en el sentido de la *utilidad* privada o pública. Esta es la tesis que se mantiene en la defensa que el propio Sócrates hace de Protágoras en el *Teetetes* (166 *a,* 168 *c).* Y en el *Protágoras* se dice: "Como se comportan los maestros con los escolares que todavía no saben escribir, trazando ellos mismos las letras de muestra y obligándoles a calcar y copiar la muestra, de la misma manera la comunidad (*πόλιζ*) haciendo valer las leyes excogitadas por los grandes legisladores antiguos, obliga a los

ciudadanos a seguirlas tanto en el ordenar como en el obedecer y castiga a quien se aparta de ellas" *(Prot.,* 326 *d).* En esta misma posibilidad de rectificación de las opiniones humanas en el sentido de la utilidad privada y pública, se inserta, según la defensa del *Teetetes,* la obra del sabio que se hace maestro de cada uno de los particulares y de las ciudades "haciendo aparecer justas las cosas buenas en lugar de las malas". En este sentido, la obra del sabio (o sofista) es perfectamente semejante a la del médico o a la del agricultor: transforma en buena una disposición mala, hace pasar a los hombres de una opinión dañosa para cada uno y para la comunidad a una opinión útil, prescindiendo por completo de la verdad o falsedad de las opiniones que, bajo este aspecto, son para él todas iguales *(Teet.,* 167 *c-d).* Por eso Protágoras se presentaba como maestro, no de ciencia, sino de "agudeza en los negocios públicos y privados" *(Prot.,* 318 *e);* por eso profesaba la enseñabilidad de la virtud, es decir, la modificabilidad de las opiniones en el sentido de lo útil; y por eso se consideraba (y era considerado) digno de ser recompensado con dinero por su obra educadora.

Nada hay, pues, en todo lo que sabemos de la doctrina de Protágoras, que deje presumir que él atribuyese carácter absoluto a las formas que la utilidad adopta en la vida pública o privada del hombre. Ciertamente que, según Protágoras, "toda la vida del hombre necesita de orden y de adaptación" *(Prot.,* 326, *b).* Zeus entregó a los hombres el arte de la política, fundada en el respeto y en la justicia, para que los hombres dejaran de destruirse mutuamente y pudieran vivir en comunidad *(Ib.,* 322 *c).* Pero ni el arte de la política es una ciencia ni el respeto y la justicia son objeto de ciencia, según Protágoras. "Respeto y justicia" son en el mito, lo mismo que "orden y adaptación" son fuera del mito: pueden asumir innumerables formas. En la misma *República* de Platón, el concepto de justicia se introduce y defiende como condición de cualquier convivencia humana, de cualquier actividad que los hombres tengan que desarrollar en común, incluida hasta la de una banda de ladrones y bandidos *(Rep.,* 351 *c);* por algo un testimonio antiguo hace depender la *República* de Platón de las *Antilogias* de Protágoras (fr. 5, Diels). Seguro que Platón no se detuvo en este concepto formal de justicia: todo el cuerpo de la *República* se encamina a limitarlo y definirlo haciéndolo objeto de ciencia y absolutizándolo de esta manera. Mas para Protágoras, el concepto de justicia conserva su carácter formal y, por lo tanto, su fluidez: lo que significa que para Protágoras la justicia misma, o sea, el orden y la acomodación recíproca de los hombres, obtenibles mediante la rectificación que las leyes y la educación imponen a sus distintas opiniones, puede asumir formas diversas, que la perspicacia y la ingeniosidad humana pueden descubrir o hacer valer en las diferentes comunidades humanas.

26. GORGIAS

Contemporáneo de Protágoras fue Gorgias de Lentini (en Sicilia), nacido hacia el 484-83, quien enseñó primeramente en Sicilia y, después del 427, en Atenas y en otras ciudades de Grecia. En los últimos tiempos de su vida se estableció en Larisa de Tesalia, donde murió a los 109 años. Fue sobre todo

un retórico; pero escribió también una obra filosófica con el título *Sobre el ser o sobre la naturaleza,* de la cual Sexto Empírico nos ha conservado un fragmento. *(Adv. math.,* VII, 65 y ss.). Nos quedan también fragmentos de algunos de sus discursos, un *Elogio de Helena y* una *Defensa de Palamedes.*

Las tesis fundamentales de Gorgias eran tres, concatenadas entre sí: 1.ª Nada existe; 2.a . Si algo existe, no es cognoscible por el hombre; 3.ª Aunque sea cognoscible, es incomunicable a los demás. 1) Sostenía el primer punto demostrando que no existe ni el ser ni el no ser. En efecto, el no ser no es, porque si *fuese* sería a la vez no ser y ser, lo que es contradictorio. Y el ser, si fuese, debería ser o eterno o engendrado, o eterno y engendrado a la vez. Pero si fuese eterno sería infinito y si infinito no estaría en ningún lugar, esto es, no existiría de hecho. Si es engendrado, debe haber nacido o del ser o del no ser; pero del no ser no nace nada; y si ha nacido del ser ya existía primero, en consecuencia, no es engendrado. El ser no puede ser, pues, ni eterno ni engendrado; ni puede ser tampoco eterno y engendrado a la vez, porque las dos cosas se excluyen. Así, pues, ni el ser ni el no ser existen. 2) Pero si el ser fuese, no podría ser pensado. En efecto, las cosas pensadas no existen; de lo contrario existirían todas las cosas inverosímiles y absurdas que al hombre se le antoja pensar. Pero si es verdad que lo que es pensado no existe, será también verdad que lo que existe no es pensado y que, por tanto, el ser, si existe, es incognoscible. 3) En fin, aunque fuese cognoscible, no sería comunicable. Nosotros, en efecto, nos expresamos por medio de la palabra, pero la palabra no es el ser; así pues, comunicando palabras, no comunicamos el ser.

Gorgias llega así a un nihilismo filosófico completo, utilizando las tesis eleáticas acerca del ser y reduciéndolas al absurdo. Se ha dudado de si este nihilismo representa verdaderamente las convicciones filosóficas de Gorgias o fue más bien un simple ejercicio retórico, una prueba de habilidad oratoria. Pero no poseemos elementos que nos permitan negar la intención filosófica de Gorgias y, por tanto, la seriedad de sus conclusiones. Tal conclusión se opone en cierto modo a la de la doctrina de Protágoras. Para Protágoras todo es verdadero, para Gorgias todo es falso. Pero en realidad el significado de las dos tesis no es más que uno: la negación de la objetividad del pensamiento y, en consecuencia, de la validez que le proporciona su referencia al ser. Por la ausencia de tal objetividad, la palabra, sobre todo cuando va gobernada por la retórica, tiene una fuerza necesitante a la que nadie puede resistir. En la *Defensa de Helena,* Gorgias sostiene que "Helena —sea que hubiera hecho lo que hizo inducida por el amor, o persuadida por la..fuerza de la palabra, o raptada con violencia, u obligada por destino divino— en cualquiera de los casos se libra de la acusación" (fr. 11, 20). Aquí, la fuerza de la palabra figura junto al destino divino y al lado del poder del amor y de la violencia como condición necesitante que elimina la libertad, y por tanto, la imputabilidad de una acción. "La fuerza de la persuasión —sigue diciendo Gorgias— de la que se originó la decisión de Helena, pues efectivamente tuvo origen por necesidad, no es digna de reproche sino que posee un poder que se identifica con el de esta necesidad" (fr. 12). Claro está que, según Gorgias, la palabra tiene una fuerza necesitante porque no halla límites a su poder en ningún criterio o valor objetivo, en ninguna *idea* en el sentido platónico del término: el hombre no

puede resistirse a ella aferrándose a la verdad o al bien y se encuentra totalmente indefenso frente a la misma. El relativismo teórico y práctico de la sofística encuentra aquí un importante corolario suyo: la omnipotencia de la palabra y la fuerza necesitante de la retórica que la guía con sus recursos infalibles. Cuando Platón opone a Gorgias, en el diálogo que lleva su título, que la retórica no puede persuadir sino en lo que es verdadero y justo, arranca de un supuesto no compartido por Gorgias: o sea, que existan criterios infalibles y universales para reconocer lo verdadero y lo justo *(Gorgias,* 455 *a).* Lo que distingue a la retórica de Gorgias como arte omnipotente de la persuasión, de la retórica de Platón como educación del alma en la verdad y en lo justo es el supuesto fundamental del platonismo: la existencia de las *ideas* como criterios o valores absolutos.

27. OTROS SOFISTAS

Más jóvenes que Protágoras y Gorgias son dos contemporáneos de Sócrates, Hipias de Elide y Pródico de Ceos.

Pródico de Ceos, conocido sobre todo como autor de un *Ensayo de sinonimia* (y ridiculamente consagrado a la búsqueda de sinónimos, según Platón nos lo presenta en el *Protágoras,* 337 a-c),es también autor de un escrito titulado *Horas,* en el cual exponía el encuentro de Hércules con la Virtud y la Depravación. Tanto la una como la otra exhortaban al héroe a seguir su sistema de vida, pero Hércules se decidía por la Virtud y prefería los sudores de ésta a los placeres de la Depravación (fr. 1, Diels). Sabemos también que Pródico afirmaba el valor del esfuerzo encaminado a la virtud y consideraba a la virtud misma como una condición impuesta por un mandato divino para el logro de los bienes de la vida. Las *Horas* debían contener, además, algunas partes dedicadas a la filosofía de la naturaleza y a la antropología. En particular, sobre este último asunto, sabemos que. Pródico lanzó una teoría sobre el origen de la religión que hizo se le clasificara entre los ateos. "Los antiguos —decía él— consideraban como dioses, en virtud de la utilidad que de ellos se derivaba, al sol, a la luna, a los ríos, a las fuentes y, en general, a todas las cosas que favorecen a nuestra vida como, por ejemplo, los Egipcios al Nilo. Y por esto el pan era considerado como Deméter, el vino como Dionisos, el agua como Poseidón, el fuego como Hefesto, y así cada uno de los bienes que son de utilidad" (Sexto E., *Adv. math.,* IX, 18; cfr. Cicerón, *De nat. deorum.* I, 37, 118).

En cambio Hipias de Elide era famoso por su cultura enciclopédica y por el vigor de su memoria. En el diálogo platónico *Hipias el mayor* nos cuenta él mismo que muchas veces fue enviado por su patria como legado para tratar asuntos con otras ciudades; y se enorgullece de haber ganado grandes sumas con su enseñanza. Compuso elegías y discursos de argumentos diversos, de los que nos quedan fragmentos poco importantes desde el punto de vista filosófico. Por un testimonio de Jenofonte *(Mem.,* IV, 4, 5, y ss.) que refiere una larga discusión entre él y Sócrates sabemos que uno de sus temas preferidos era la oposición entre la naturaleza *(φισιξ)* y la ley *(νόμοξ).* Las leyes no son una cosa seria porque carecen de uniformidad y de estabilidad y los mismos que las hacen, a veces las suprimen. Las verdaderas leyes son

las que prescribe la naturaleza y que, aun sin estar escritas, "son válidas en todo país y del mismo modo".

Esta antítesis entre la ley y la naturaleza se convierte en el tema preferido de la generación más joven de sofistas que, a veces, la emplea para defender una ética aristocrática e incluso para tejer un elogio de la injusticia. Es verdad que los sofistas, mostrando (como ya se ha dicho en el § 25) la relatividad de los valores que rigen la convivencia humana y negándose a proceder a la investigación de los valores absolutos y universales, llegaron a ver en las leyes nada más que convenciones humanas más o menos útiles, pero indignas de un reconocimiento obligatorio. El sofista Antifonte afirmaba que todas las leyes son meramente convencionales y, por lo tanto, contrarias a la naturaleza y que el mejor modo de vivir es el de seguir a la naturaleza, esto es, pensar en la propia utilidad, guardando un respeto puramente aparente o formal a las leyes de los hombres (Diels, 87, fr. 44 A, col. 4). Polux y Calicles en el *Gorgias,* Trasímaco en la *República,* sostienen que la ley natural es la ley del más fuerte y que las leyes que los hombres hacen valer en su convivencia son puras convenciones arbitrarias, encaminadas a impedir a los más fuertes que prevalga su derecho natural. Según naturaleza, es justicia que el fuerte domine al más débil y siga en cualquier circunstancia, sin freno, el propio talante; y esto sucede, efectivamente, cuando un hombre dotado de naturaleza idónea rompe las cadenas de la convención y de siervo se convierte en dueño *(Gorg.,* 484 *a; República,* I, 338 *b* y ss.).

Otro aspecto de la sofística era la erística, es decir, el arte de vencer en las discusiones refutando las afirmaciones del adversario sin considerar su verdad ni su falsedad. En el *Eutidemo* de Platón, dos figuras menores de sofistas, Eutidemo y Dionisodoro aparecen en acción en algunas actitudes típicas de su repertorio. Uno de los lugares comunes de la erística era el que cita también Platón en el *Menón* (80 *d)* y al que opone la doctrina de la anamnesis: o sea, que no se puede indagar ni lo que se sabe ni lo que no se sabe: porque es inútil indagar sobre lo que se sabe y es imposible investigar si no se sabe qué investigar. La erística fue ciertamente la actividad más inferior de los sofistas y la que más contribuyó a desacreditarlos. No obstante, en cierto modo, formaba parte de su bagaje; ya que cuando se niega todo criterio objetivo de investigación y se reconoce la omnipotencia de la palabra, se da cabida a la posibilidad de usar la palabra como puro instrumento de batalla verbal o como simple ejercicio de pericia polémica.

BIBLIOGRAFIA

§ 24. Sobre el nombre y concepto de sofista, los testimonios antiguos en Diels, cap. 79 y la nota introductoria de M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti,* texto griego, trad, ital y notas I-III, 1949-54.

Para la bibliografía, *v.* las notas que anteceden a los volúmenes de Untersteiner y también la obra del mismo autor, I *Sofisti,* Turín, 1949. Sobre el valor de la sofística en la historia de la cultura griega: Jaeger, *Paideia, I,* libro II, cap. III. Sobre la lógica sofística: Prantl, *Geschichte der Logik,* I, p. 11 y ss.

§ *25.* Los fragmentos de Protágoras en Diels, cap. 80; Untersteiner, cap. 2. Los Discorsi *doppi, en* Diels, cap. 90; Untersteiner, cap. 10. Bibliografía sobre Protágoras en A. Capizzi, *Protagora,* Florencia, 1955; S. Zeppi, *Protagora e la filosofia del suo tempo,* Florencia, 1961.

§ 26. Los fragmentos de Gorgias en Diels, cap. 82 y en Untersteiner, cap. 4. Para la bibliografía v. las obras ya citadas.

§ 27. Los fragmentos de Pródico en Diels, cap. 84; Untersteiner, cap. 6; de Hipias, en Diels, cap. 86; Untersteiner, cap. 8; de Antifonte, en Diels, cap. 87; de Trasímaco, en Diels, cap. 85; Untersteiner, cap. 7.

Sobre todos ellos, v. la bibliografía en las obras ya citadas.

CAPITULO VII

SÓCRATES

28. EL PROBLEMA

El tiempo del nacimiento de Sócrates resulta determinado por la edad que él tenía en la fecha de su proceso y condena. Por esta fecha (399) tenía 70 años (Plat., *Ap.,* 175; *Crit.,* 52 *e);* debió nacer, por tanto, en el 470 ó en los primeros meses del 469 a. de J. C. Su padre, Sofronisco, era escultor; su •madre, Fenarete, comadrona: él mismo parangonó después su obra de maestro con el arte de su madre *(Teet.,* 149 *a).* Completó en Atenas su educación juvenil, estudió probablemente geometría y astronomía; y, si no fue discípulo de Anaxágoras (como querría un testimonio antiguo), conoció ciertamente el escrito de este filosofo, según se desprende del *Fedón* platónico (97 c). Se alejó de Atenas sólo tres veces para cumplir su deber de soldado y estuvo en las batallas de Potidea, Delios y Anfípolis. En el *Banquete* de Platón, Alcibíades habla de Sócrates en la guerra como de un hombre insensible a las fatigas y al frío, valiente, modesto y dueño de sí mismo aun en el momento en que el ejército estaba derrotado.

Sócrates se mantuvo alejado de la vida política. Su vocación, la tarea a que se consagró y a la que se mantuvo fiel hasta el final, declarando al tribunal mismo que se disponía a condenarle que no la habría en ningún caso dejado, fue la filosofía. Pero él entendió la investigación filosófica como un *examen* incesante de sí mismo y de los demás; a este examen dedicó enteramente todo su tiempo, sin practicar ninguna enseñanza regular. Consagrado a esta tarea, descuidó toda actividad práctica y vivió pobremente con su mujer Jantipa y sus hijos. Su figura, sin embargo, no posee ninguno de los rasgos convencionales de que la tradición se ha valido para esbozar el carácter de otros sabios, por ejemplo, de Anaxágoras o de Demócrito. Su personalidad tenía algo extraño (a)gopou) e inquietante, que no escapaba a quienes se acercaron a él y nos lo han descrito. Su misma apariencia física chocaba con el ideal helénico del alma sabia en un cuerpo bello y armonioso (καλοκάγαθος): parecía un sueno, lo cual estaba en estridente contraste con su carácter moral y con el dominio de sí mismo que conservaba en todas las circunstancias *(Ban.,* 215, 221). Por el aspecto inquietante de su personalidad, Platón le comparó a la trimielga o torpedo de mar que paraliza a quien toca: del mismo modo provocaba la duda y la inquietud en el ánimo de quienes se le acercaban *(Men.,* 80).

Sin embargo, este hombre, que dedicó a la filosofía toda su existencia y murió por ella, no escribió nada. Es ésta indudablemente la más grande

paradoja de la filosofía griega. No puede tratarse de un hecho casual. Si Sócrates no escribió nada, fue porque le pareció que la investigación filosófica, tal como él la entendía y practicaba, no podía llevarse adelante, o continuarse después de él, mediante unos escritos. El motivo auténtico de la falta de actividad de Sócrates escritor puede verse bosquejado en el *Fedro* (275 *e)* platónico, en las palabras que el rey egipcio Thamus dirige a Thot, inventor de la escritura: "Ofreces a los alumnos la apariencia, no la verdad de la sabiduría; puesto que cuando ellos, gracias a ti, habrán leído tantas cosas sin ninguna enseñanza, se creerán en posesión de muchos conocimientos, a pesar de permanecer fundamentalmente ignorantes y se harán insoportables a los demás, porque poseerán no la sabiduría, sino la presunción de la sabiduría." Para Sócrates, que entiende el filosofar como el examen incesante de sí mismo y de los demás, ningún escrito puede suscitar y dirigir el filosofar. El escrito puede comunicar una doctrina, no estimular la investigación. Si Sócrates renunció a escribir, ello fue debido, por tanto, a su misma actitud filosófica y forma parte esencial de tal actitud.

29. LAS FUENTES

Esta renuncia nos pone, pues, frente al difícil problema de caracterizar la personalidad de Sócrates a través de testimonios indirectos. Poseemos tres testimonios principales: el de Jenofonte en los *Dichos memorables de Sócrates,* el de Platón, que le hace hablar como un personaje principal en la mayor parte de sus diálogos, y el de Aristóteles, que le dedica breves y precisas alusiones. La caricatura que Aristófanes nos na dado de Sócrates en las *Nubes,* como filósofo de la naturaleza que da de los hechos más sencillos las explicaciones más complicadas y como sofista que convierte en fuertes los discursos más débiles y hace triunfar a los injustos sobre los justos, ha querido evidentemente representar en el más popular personaje ateniense el *tipo* del intelectual innovador, concentrando en él características contradictorias que pertenecen a personajes reales diversos (Diógenes de Apolonia y Protágoras). Tal caricatura no posee, pues, valor histórico.

Jenofonte, escasamente dotado de espíritu filosófico, nos ha dado una presentación extremadamente pobre y mezquina de la personalidad de Sócrates; nada en su retrato justifica la enorme influencia que Sócrates ha ejercido sobre el entero desarrollo del pensamiento humano. Por otra parte, la personalidad de Sócrates vive potentemente en los diálogos de Platón; y aquí surge legítimamente la duda de si Platón piensa y habla él mismo mediante la figura de Sócrates, y si, por consiguiente, en sus diálogos puede hallarse el Sócrates histórico. Los testimonios de Aristóteles, en fin, no nos dicen nada más de cuanto ya se encuentra en Jenofonte y en Platón.

Durante un cierto tiempo, el mismo carácter escasamente filosófico de la presentación de Jenofonte y el título de su obra han parecido una garantía de fidelidad histórica, frente a la evidencia de la transfiguración a que Platón ha sometido, especialmente en algunos diálogos, la figura del maestro. Pero la brevedad de las relaciones de Jenofonte con Sócrates, la ineficacia evidente de la enseñanza socrática sobre su carácter y sobre su modo de vivir (fue sustancialmente un aventurero) y el largo período de tiempo

transcurrido entre su discipulado y la composición de su escrito, han suscitado la sospecha de que tal escrito sea, más que recolección fiel de recuerdos socráticos, una composición literaria, no exenta de intenciones polémicas (sobre todo contra Antístenes), fundada en buena parte sobre otros escritos, sin excluir los platónicos. Por otra parte, los testimonios de Aristóteles parecen también dependientes en buena parte de Platón y aun tal vez del mismo Jenofonte. De modo que la fuente fundamental para reconstruir el Sócrates histórico es siempre Platón. El testimonio de Aristóteles, y la representación de Jenofonte (y esta última en cuanto convalidada por el primero) suministran más bien un criterio para discernir y limitar lo que en la compleja figura que domina la obra de Platón puede efectivamente atribuirse al Sócrates histórico. Así no puede ciertamente atribuirse a este último la doctrina de las ideas, de la cual no hay indicio en Jenofonte ni en Aristóteles; y debe, por tanto, excluirse la interpretación de algún erudito moderno que ha visto en Platón al historiador de Sócrates y ha atribuido a este último el cuerpo central del sistema platónico, y a Platón únicamente la crítica y la corrección de tal sistema, que se inician con el *Parménides.*

30. EL "CONÓCETE A TI MISMO" Y LA IRONÍA

"Sócrates ha llamado a la filosofía del cielo a la tierra". Estas palabras de Cicerón *(Tusc., V,* 4, 10) expresan exactamente el carácter de la investigación socrática. Tiene por objeto exclusivamente el hombre y su mundo, esto es, la comunidad en que vive. Jenofonte atestigua claramente la actitud negativa de Sócrates frente a toda investigación naturalística y su propósito de mantenerse en el dominio de la realidad humana. Su misión es la de promover en el hombre la investigación en torno al hombre. Esta investigación debe tender a poner al hombre, a cada hombre individual, en claro consigo mismo, a llevarle al reconocimiento de sus límites y a hacerlo justo, esto es, solidario con los demás. Por esto Sócrates adoptó la divisa deifica *Conócete a ti mismo* e hizo del filosofar un examen incesante de sí mismo y de los demás: de sí mismo en relación con los demás, de los demás en relación consigo mismo.

La primera condición de este examen es el reconocimiento de la propia ignorancia. Cuando Sócrates supo la respuesta del oráculo, que le proclamaba el hombre más sabio de todos, sorprendido se fue a interrogar a los que parecían sabios y se dio cuenta de que la sabiduría de éstos era nula. Comprendió entonces el significado del oráculo: ningún hombre sabe nada verdaderamente, pero es sabio únicamente quien sabe que no sabe, no quien se figura saber e ignora así hasta su misma ignorancia. Y en realidad sólo quien sabe que no sabe *procura* saber, mientras quien se cree en posesión de un saber ficticio no es capaz de investigar, no se preocupa de sí mismo y permanece irremediablemente alejado de la verdad y de la virtud. Este principio socrático representa la neta antítesis polémica de la sofística. Contra los sofistas que hacían profesión de sabiduría y pretendían enseñarla a los demás, Sócrates hace profesión de ignorante. El saber de los sofistas es un no-saber ficticio privado de verdad, que confiere sólo presunción y

jactancia e impide asumir la actitud sumisa de la investigación, única digna de los hombres.

El medio para promover en los demás este reconocimiento de la propia ignorancia, que es condición de la investigación, es la *ironía.* La ironía es la interrogación tendente a descubrir al hombre su ignorancia, abandonándolo a la duda y la inquietud para obligarle a investigar. La ironía es un medio de descubrir la nulidad del saber ficticio, para poner al desnudo la ignorancia fundamental que el hombre oculta incluso a sí mismo con los oropeles de un saber hecho de palabras y de vacío. La ironía es el arma terrible de Sócrates contra la jactancia del ignorante que no sabe que lo es y por esto se resiste a examinarse a sí mismo y a reconocer sus propios límites. Tal es la sacudida que el torpedo marino comunica a quien le toca y, en efecto, sacude al hombre del torpor y le comunica la duda que le encamina hacia la búsqueda de sí mismo. Y precisamente por esto es también una *liberación.* Sobre este aspecto de la ironía como liberación del saber ficticio, o sea, de lo que oficial o comúnmente pasa por saber o por ciencia, ha insistido justamente Kierkegaard en el *Concepto de la ironía.* Se trata ciertamente de una función negativa, del aspecto limitante y destructivo de la filosofía socrática, pero precisamente por ello, de un aspecto que es indisoluble de la filosofía como investigación y que, por lo mismo, contribuye a hacer de Sócrates el símbolo de la filosofía occidental.

31. LA MAYEUTICA

Sócrates no se propone, pues, comunicar una doctrina o un conjunto de doctrinas. No enseña nada: comunica sólo el estímulo y el interés por la investigación. En tal sentido compara, en el *Teetetes* platónico, su arte con el de su madre, la comadrona Fenarete. Su arte consiste esencialmente en averiguar por todos los medios si su interlocutor tiene que parir algo fantástico y falso o genuino y verdadero. El se declara estéril de sabiduría. Acepta como verdadero el reproche, que muchos le echan en cara, de saber interrogar a los demás, pero sin saber qué contestar él mismo. La divinidad que le obliga a hacer de comadrón le prohibe dar a luz; y no tiene ningún descubrimiento que enseñar a los demás ni puede hacer más que ayudarles en su parto intelectual. Los demás, los que se le acercan, parecen, al principio, completamente ignorantes, pero después su búsqueda se hace fecunda, sin que, sin embargo, aprendan nada de él.

Este arte mayéutica no es en realidad más que el arte de la investigación en común. El hombre no puede por sí solo llegar a ponerse en claro consigo mismo. La investigación que le concierne no puede empezar y acabar en el recinto cerrado de su individualidad: por el contrario, sólo puede ser fruto de un diálogo continuo con los demás, tanto como consigo mismo. En esto radica verdaderamente su antítesis polémica con la sofística. La sofística es un individualismo radical. El sofista no se preocupa de los demás sino para arrancar, a toda costa y sin parar mientes en la verdad, el asentimiento que le asegura el éxito; pero no llega nunca a la sinceridad consigo mismo ni con los demás. En el *Gorgias* platónico Sócrates compara la sofística con el arte culinario que procura satisfacer al paladar, pero no se preocupa de que

los manjares sean beneficiosos para el cuerpo. La mayéutica es, por el contrario, parecida a la medicina, que no se preocupa si causa dolores al paciente, con tal de conservar o restablecer su salud.

Al individualismo sofístico Sócrates opone, no el concepto de un hombre universal, un hombre-razón que no posea ya ninguno de los caracteres precisos y diferenciados del individuo, sino el vínculo de solidaridad y de justicia entre los hombres, por el cual ninguno de ellos puede liberarse ni lograr algo bueno por sí solo, antes bien, cada uno se halla necesariamente vinculado a los demás y puede progresar únicamente con su ayuda y ayudándoles a su vez. El universalismo socrático no es la negación de los individuos: es el reconocimiento de que el valor del individuo no se puede entender ni realizar sino en las relaciones entre individuos. Pero la relación entre individuos, cuando garantiza a cada cual la libertad de la búsqueda de sí mismo, es una relación fundada en la virtud y en la justicia. Y he ahí, por tanto, que la intención de Sócrates, en cuanto se propone promover en cada hombre la investigación de sí mismo, se dirige naturalmente al problema de la virtud y de la justicia.

32. CIENCIA Y VIRTUD

La búsqueda de sí mismo es al propio tiempo búsqueda del verdadero saber y de la mejor manera de vivir: en otras palabras, es a la vez investigación del saber y de la virtud. Saber y virtud se identifican, según Sócrates. El hombre no puede tender más que a saber lo que debe hacer o lo que debe ser; y tal saber es la virtud misma. Este es el principio fundamental de la ética socrática, principio que se expresa, del modo mas decidido; en el *Protágoras* de Platón. La mayor parte de los hombres creen que sabiduría y virtud son dos cosas distintas, que el saber no posee ningún poder directivo sobre el hombre y que el hombre, aun cuando *sabe* lo que es el bien, puede verse subyugado por el placer y alejarse de la virtud. Pero a Sócrates una ciencia que sea incapaz de dominar al hombre y que lo abandone a merced de los impulsos sensibles, no le parece tampoco una ciencia. Si el hombre se entrega a estos impulsos, ello significa que sabe o cree saber que obrar así es para él lo más útil o más conveniente. Un error de juicio, es decir, la ignorancia, es base de toda culpa y de todo vicio. Es un mal cálculo el que induce al hombre a preferir el placer del momento, a pesar de las malas o dolorosas consecuencias que de él se puedan derivar; y un cálculo equivocado es fruto de ignorancia. Quien verdaderamente sabe, formula bien sus cálculos, escoge en cada caso el placer mayor, aquel que no puede ocasionarle ni dolor ni daño; y sólo es tal el placer de la virtud.

No es necesario, pues, que el hombre renuncie al placer para ser virtuoso. La virtud no es la negación de la vida humana, antes bien, es la vida humana perfecta; comprende el placer y es, además, el placer máximo. La diferencia entre el hombre virtuoso y el hombre que no lo es, consiste en que el primero sabe calcular los placeres y escoger el mayor; el segundo no sabe nacer este cálculo y no puede, por tanto, más que entregarse al placer del momento. El utilitarismo socrático no tiene, pues, nada que ver con el hedonismo sofístico. De esta manera, el utilitarismo socrático es otro

aspecto de la polémica contra los sofistas. La ética de los sofistas oscilaba entre un hedonismo escueto como el que defienden, por ejemplo, Antifonte y algunos interlocutores de los diálogos platónicos y aquella especie de activismo de la virtud, que fue la tesis de Pródico. Para Sócrates, ambas tendencias resultan insostenibles. La virtud no es ni puro placer ni puro esfuerzo, sino cálculo inteligente. En este cálculo, la profesión o la defensa de la injusticia no halla lugar porque la injusticia no es más que un cálculo equivocado.

Contra la identificación socrática de ciencia y virtud, ya Aristóteles hacía notar que Sócrates de tal manera reduce la virtud a la razón que si la virtud no es tal sino con la razón, la virtud no se identifica con la razón *(Et. Nic.*, VI, 13, 1144 *b).* Esta crítica, aceptada por Hegel *(Geschichte der Phil,* I, cap. II, B, 2 *a),* se ha hecho demasiado común en la historiografía filosófica y, entre otras cosas, es un fundamento de la desvalorización intentada por Nietzsche respecto a la figura de Platón cuando quiso vislumbrar en él el intento de reducir el instinto a la razón y, en consecuencia, empobrecer la vida *(Ecce Homo).* Pero, la realidad es que todo lo que se puede achacar a Sócrates es no haber hecho las distinciones correspondientes entre las actividades o facultades humanas que Platón y Aristóteles introdujeron en la filosofía. Para Sócrates, el hombre es todavía una unidad indivisible. Su saber no es sólo la actividad de su inteligencia o de su razón, sino un modo de ser y de comportarse total, el empeñarse en una investigación que no reconoce límites ni supuestos fuera de sí, sino que encuentra en sí misma su propia disciplina Según Sócrates, la virtud es ciencia, en primer lugar porque no se puede ser virtuoso simplemente conformándose y acomodándose a las opiniones corrientes y a las reglas de vida ya conocidas. Es ciencia porque es investigación, búsqueda autónoma de los valores sobre los que debe fundarse la vida.

33. LA RELIGIÓN DE SÓCRATES

Para Sócrates filosofar es una misión divina, una tarea que le confió un mandato divino *(Ap.,* 29-30). Habla de un demonio, de una inspiración divina que le aconseja en todos los momentos decisivos de la vida. Comúnmente se interpreta este demonio como la voz de la conciencia; en realidad es el sentimiento de una investidura recibida de lo alto, propio de quien ha abrazado una misión con todas sus fuerzas. El sentimiento de la divinidad se halla siempre presente, por tanto, en la investigación socrática en calidad de sentimiento de lo trascendente, de lo que está más allá del hombre, superior al hombre, que le guía desde lo alto y le ofrece una garantía providencial.

Pero ciertamente la divinidad de que habla Sócrates no es la de la religión popular de los griegos. Considera que el culto religioso tradicional forma parte de los deberes del ciudadano, y por eso aconseja a cada cual atenerse a las costumbres de su propia ciudad, y él mismo se atiene a ellas. Mas admite a los dioses sólo porque admite a la divinidad: no ve en ellos más que encarnaciones y expresiones del único principio divino, al cual se pueden pedir no ya bienes materiales, sino el bien, aquel que sólo es tal para el

hombre, la virtud. Y en realidad su fe religiosa no es más que su filosofía. Naturalmente, esta religiosidad socrática no tiene nada que ver con el cristianismo que, en la antigua historiografía, ha querido ver en Sócrates un precursor. No se puede hablar de cristianismo prescindiendo de la revelación y nada hay más ajeno al espíritu de Sócrates que una sabiduría que sea o pretenda ser revelación divina. Según Sócrates, lo que la revelación divina ordena es el empeño en la investigación y el esfuerzo en la búsqueda de la justicia; lo que ella garantiza es que "para el hombre honrado no hay mal ni en la vida ni en la muerte" *(Ap.,* 41 *c).* Pero en cuanto a la verdad y a la virtud, el hombre debe buscarlas y realizarlas en sí mismo.

34. LA INDUCCIÓN Y EL **CONCEPTO**

Aristóteles ha caracterizado la investigación de Sócrates desde el punto de vista lógico. "Dos cosas —dice *(Met.,* XIII, 4, 1078 *b)*— se pueden fundadamente atribuir a Sócrates: los razonamientos *inductivos* y la definición de lo *universal (καθόλον,* concepto), y ambas se refieren al principio de la ciencia". El razonamiento inductivo es aquel que, mediante el examen de un cierto número de casos o afirmaciones particulares, conduce a una afirmación general que expresa un concepto. Por ejemplo, en el *Gorgias,* de las afirmaciones de que quien ha aprendido la arquitectura es arquitecto, quien ha aprendido la música es músico, quien ha aprendido la medicina es médico, Sócrates llega a la afirmación general de que quien ha aprendido una ciencia es tal cual lo ha hecho la ciencia misma. El razonamiento inductivo se dirige, pues, a la definición del concepto; y el concepto expresa la *esencia* o la naturaleza de una *cosa,* lo que la cosa verdaderamente *es (Jen.,Mem.,* IV, 6, 1).

Este procedimiento, observa también Aristóteles, lo aplicó Sócrates a los temas morales. De la naturaleza no se ocupa de hecho: en los temas morales buscó lo universal y así elevó su investigación al plano de la ciencia *(Met.,* I, 6, 987 *b* 1). A Sócrates, pues, pertenece el mérito de haber sido el primero que organizó la investigación según un método propiamente científico. El saber cuya necesidad e interés en los hombres quiere despertar, debe ser una ciencia, lograda mediante un método riguroso. Y, en efecto, sólo una ciencia de este género, con su perfecta objetividad, permite a los hombres entenderse y asociarse en la investigación común. Únicamente como ciencia es posible enseñar la virtud *(Prot.,* 361 *b).*

Se ha puesto en duda el valor del testimonio aristotélico sobre el significado lógico de la investigación socrática. Las afirmaciones de Aristóteles se derivarían de las de Jenofonte *(Mem.,* IV, 6) y éstas a su vez de las platónicas *(Fedr., 262 a-b).* Por otra parte, aun concediendo todo su valor a los testimonios de Jenofonte y de Aristóteles, no se deduciría de ello todavía que a Sócrates corresponda el título de descubridor del concepto, ya que sólo indagó conceptos ético-prácticos y éstos expresan no lo que realmente *es,* sino lo que *debe* ser: su obra científica no apuntaba al conocimiento, antes bien era una reflexión criticonormativa alrededor del obrar y el vivir del hombre. Ahora bien, precisamente la parte de verdad que contienen estas consideraciones revola el mérito indudable de Sócrates como

iniciador de la investigación científica y confirma el testimonio de Aristóteles. En primer Tugar, aunque Jenofonte y Aristóteles hubiesen repetido sustancialmente las atestaciones de Platón, este mismo hecho equivaldría a la confirmación de las mismas por parte de hombres que tenían manera de comprobar su exactitud. Jenofonte había sido discípulo de Sócrates y aunque los años transcurridos y su escasa capacidad filosófica le hiciesen poco apto para entender la personalidad del maestro, no se puede creer que le hicieran incapaz de comprender el método de su indagación. Por lo que respecta a Aristóteles, es difícil suponer que se hubiese limitado a reproducir la atestación de Jenofonte en el caso de que ésta hubiese sido manifiestamente contradictoria con una tradición que, dentro y fuera del ambiente platónico, era viva y actuante.

Pero la cuestión fundamental es la del significado que el concepto tiene para Sócrates. Indudablemente los conceptos que Sócrates ha elaborado son todos ellos de carácter ético-práctico y se refieren al deber ser y no a la realidad de hecho. Pero todo concepto, sea teórico o práctico, tiene por objeto la esencia de las cosas, su ser y su sustancia permanente. En qué consista la sustancia o la esencia es un problema postenor que Sócrates dejó como herencia a sus sucesores y que constituye el tema fundamental de la filosofía de Platón y de Aristóteles.

35. LA MUERTE DE SÓCRATES

La influencia de Sócrates se había ya ejercido en Atenas sobre una generación entera, cuando tres ciudadanos, Melitos, Anitos y Licón, le acusaron de corromper la juventud enseñando creencias contrarias a la religión del Estado. La acusación tenía escasa consistencia y habría quedado en nada, si Sócrates hubiese hecho alguna concesión a sus jueces. No quiso hacerla, por el contrario. Su defensa consistió en una exaltación de la tarea educativa que había emprendido respecto a los atenienses. Declaró que en ningún caso habría abandonado esta tarea, a la cual le requirió una orden divina. Por una pequeña mayoría, Sócrates fue declarado culpable. Podía entonces marcharse al destierro o proponer una pena adecuada al veredicto. En vez de esto, aun manifestándose dispuesto a pagar una multa de tres mil dracmas, declaró orgullosamente que se sentía merecedor de que se le alimentase a expensas públicas en el Pritaneo, como se hacía con los hombres beneméritos de la ciudad. Se produjo entonces como consecuencia con mayoría más fuerte la condena a muerte que habían pedido los acusadores.

Entre la condena y la ejecución transcurrieron treinta días, porque una solemnidad sagrada impedía en aquel período las ejecuciones capitales. Durante este tiempo los amigos organizaron su fuga y procuraron inducirle a ella; pero Sócrates rehusó. Los motivos de esta negativa se exponen en el *Critón* platónico: Sócrates quiere dar con su muerte un testimonio decisivo a favor de su enseñanza. Había vivido hasta entonces enseñando la justicia y el respeto a la ley; no podía, con su fuga, ser injusto hacia las leyes de su ciudad y desmentir así, en el momento decisivo, toda su obra de maestro. Por otra parte, no temía a la muerte. Aunque no tuviera una absoluta

certeza de la inmortalidad del alma, alimentaba la esperanza de una vida después de la muerte que fuese para los hombres justos mejor que para los malvados. Contaba setenta años de edad, consideraba que había cumplido su misión, a la que había permanecido fiel durante toda su vida y a la que debía todavía dar, con la muerte, la última prueba de fidelidad. Sus últimas palabras a los discípulos fueron también una incitación a la investigación: "Si os cuidáis de vosotros mismos, cualquier cosa que hagáis me será grata, a los míos y a vosotros mismos, aunque ahora no os comprometáis a nada. Pero si, por el contrario, no os preocupáis de vosotros mismos y no queréis vivir de manera conforme con lo que ahora y antes os he dicho, hacerme ahora muchas y solemnes promesas no serviría de nada" *(Fed.,* 115 *b).*

Si la Grecia antigua ha sido la cuna de la filosofía porque por primera vez realizó una investigación libre y autónoma, Sócrates encarna en su persona el espíritu genuino de la filosofía griega, porque realizó en grado sumo la exigencia de dicha investigación. En el empeño de una investigación conducida con método riguroso e incesantemente continuada colocó el valor más alto de la personalidad humana: la virtud y el bien. Tal es, en efecto, el significado de la identificación entre virtud y ciencia, que tantas veces se ha tomado como intelectualismo. La ciencia es para Sócrates la investigación ordenadamente conducida, y la virtud es la forma de vida propiamente humana: su identidad es el significado no sólo de la obra, sino de la misma personalidad de Sócrates.

BIBLIOGRAFIA

§ 28. Los restos de una *Vida de Sócrates* escrita por Aristoxeno, discípulo de Aristóteles, se encuentran en Muller, *Frag, histor. graec.,* II, p. 280 sigs. Otras noticias se encuentran en los *Memorables y* en la *Apología* de Jenofonte y en los diálogos de Platón, citados en el texto. Existe, además, la *Vida* de Diógenes Laercio, II, 18 sigs. Respecto a la edición de los escritos de Jenofonte y de Platón relativos a Sócrates, véase la nota bibliográfica de los capítulos 8 y 9.

§ 29. Han atribuido valor histórico a la caricatura aristofanesca: Chiapelli, Il *naturalismo di Socrate e le prime Nubi di Aristofane,* en "Rend. Acc. Lincei, CI. science morali", 1886, p. 284 sigs.; *Nuove richercbe sul naturalismo di Socrate,* en "Archiv, für Gesch. der Phil.", IV, p. 369 sigs; Taylor, *Varia Socrática,* Oxford, 1911, p. 129 sigs.

Ha seguido con preferencia a Aristóteles en la interpretación de Sócrates: K. Joel, *Der echte und der xenofonteus Sokr.,* Berlín, 1893-1901, pero ha seguido a Jenofonte; A. Doring, *Die Lehre des S. als soziales Reformsystem,* Munich, 1895; J. Burnet, *Greek Philosophy,* I, cap. II, y A. E. Taylor, *Varia Socratica,* Oxford, 1911; Id., *Socrates,* Londres, 1935, trad, ital., Florencia. 1951, y *Plato,* Londres, 1926 (4.ª edic., 1937) opinan que Platón fue solamente el historiador de Sócrates. Han seguido preferentemente la representación de Jenofonte, sirviéndose para avalorarla de los testimonios de Aristóteles: Zeller, vol. II, 2; Gomperz, vol. III, p. 46 sigs.; Willamowitz, *Platón,* I, p. 94 sigs., y otros historiadores dependientes de estos. Heinrich Maier, *Sokrates, sein Werk und geschichtliche Stellung,* Tubinga, 1913, niega todo valor histórico a las atestaciones de Aristóteles, que considera completamente dependientes de Platón y Jenofonte, y reduce la obra de este último a una pura composición literaria (por los motivos repetidos en el texto) y funda sobre todo en Platón su feliz reconstrucción de la figura de Sócrates. Paolo Rossi, *Per una storia della storiografia socratica,* en *Problemi di storiografia filosófica,* a cargo de A. Bandi, Milán, 1951. Además cfr.: O. Gigon, S., Berna, 1947; V. de Magalhaes-Vilhena, *Le probleme de S.; Le S. historique et le S. de Platón,* París, 1952; A. H. Chroust, S. *Man and Myth.,* Londres, 1956; J. Brun, S., París, 1960.

§ 30. Para la misión de Sócrates, véase la *Apología de* Platón, especialmente cap. 17. Para el "Conócete a ti mismo", el *Alcibiades,* I, 129 sigs. Para la ironía, *Menón,* 80. Para el poder de liberación de la ironía, *Sofista,* 320.

§ 31. Sobre la mayéutica, especialmente *Teetetes,* 148, 151, 210.

§ 32. Sobre la identidad de ciencia y virtud y sobre el utilitarismo de Sócrates, crf. el *Protágoras,* sobre el cual se funda la exposición de este párrafo.

R 33. Sobre el demonio socrático, consúltese especialmente *Apología, 29, 30.* Pero las alusiones de Sócrates a su demonio son frecuentes en todos los diálogos socráticos de Platón. Con mayor frecuencia, el demonio actúa negativamente disuadiendo a Sócrates de cumplir una acción cualquiera. Pero sobre todo el demonio le llama a su tarea de examinar a los demás y a sí mismo. Sobre las ideas religiosas de Sócrates: Jenofonte, *Memorables,* I, 4; IV, 3. El demonio se entiende como la voz de la conciencia en Zeller y Gomperz, loc. cit. Ver sobre la insuficiencia de esta interpretación: Maier, parte III, cap. 4.

§ 34. La critica del valor del testimonio de Aristóteles se encuentra en Maier, obra citada, vol. I, parte I, cap. *3;* parte II, cap. 4. La conclusión, que niega a Sócrates el mérito de haber descubierto el concepto con los argumentos discutidos en el texto, se encuentra en la página 283 de la traducción italiana.

§ 35. Los pormenores del proceso de Sócrates se hallan en la *Apología* de Platón y en la de Jenofonte. El *Critón* expone la actitud de Sócrates ante el proyecto de fuga preparado por sus amigos. Al final del *Fedón* se narran las últimas horas de Sócrates y su muerte.

CAPITULO VIH

LAS ESCUELAS SOCRÁTICAS

36. JENOFONTE

Nacido en 440-39, y muerto a los 80-90 años, Jenofonte no fue un filósofo, sino más bien un hombre de acción, competente sobre todo en asuntos militares y en cuestiones económicas. Conocido singularmente por haber dirigido la retirada de los diez mil griegos que habían participado en la expedición de Ciro contra su hermano Artajerjes para la conquista del trono de Persia, retirada que narró en su *Anábasis*, Jenofonte pertenece a la historia de la filosofía por *Los dichos memorables de Sócrates* y por otros escritos menores, en los cuales se deja sentir la influencia de la enseñanza de Sócrates. Se ha visto que los *Memorables* no ofrecen un cuadro exhaustivo de la personalidad de Sócrates. La *Apología de Sócrates* es la continuación de los *Memorables* y pretende ser la defensa pronunciada por Sócrates ante sus jueces. Otros escritos que muestran el diletantismo filosófico de Jenofonte son *La Ciropedia*, especie de novela histórica que tiende a dibujar en Ciro al tipo ideal del tirano ilustrado, el diálogo intitulado *Gerón*, que tiene una intención análoga, y el *Banquete*, escrito probablemente imitando al platónico, en el cual aparece también la figura de Sócrates. Ninguna aportación o desarrollo original de Jenofonte a la doctrina de Sócrates.

Entre los demás discípulos de Sócrates parece que Esquines escribió siete diálogos de carácter socrático. También a Simmias y a Cebes, se atribuyen escritos, de los cuales no se sabe nada.

Cuatro discípulos de Sócrates, además de Platón, son fundadores de escuelas filosóficas: Euclides, de la escuela de Megara; Fedón, de la de Elida; Antístenes, de la cínica; Aristipo, de la cirenaica. Pero de la escuela de Fedón, que se se llamó *Eretríaca, no* sabemos nada

A cada una de las otras tres escuelas socráticas acentúa un aspecto de la enseñanza de Sócrates, dejando de lado o negando los demás. La escuela cínica sitúa el bien en la virtud y repudia el placer. La cirenaica sitúa el bien en el placer y lo proclama como fin único de la vida. La megárica acentúa la universalidad del bien hasta sustraerlo a la esfera del hombre e identificarlo con el ser de Parménides.

37. LA ESCUELA MEGÁRICA

Euclides de Megara (no se le confunda con el matemático Euclides, que vivió y enseñó en Alejandría cerca de un siglo después), tras la muerte de

Sócrates volvió a su ciudad natal y en ella procuró continuar con su enseñanza la obra de su maestro. Parece que perteneció a la primera generación de los discípulos de Sócrates y que no vivió más de un decenio después de la muerte de éste. Otros representantes de la escuela son: Eubulides de Mileto, adversario de Aristóteles; Diodoro Crono (muerto en el 307 a. de J. C), y Estilpón, que enseñó en Atenas hacia el 320.

La característica de la escuela megárica es la de unir la enseñanza de Sócrates con la doctrina eleática. Euclides sostenía que uno solo es el *Bien*, y es la *Unidad*, que es siempre idéntica a sí misma, aunque se la llame con muchos nombres: Sabiduría, Dios, Entendimiento, etc. Al mismo tiempo, negaba la realidad de todo lo que es contrario al bien. Y como el conocimiento del bien es la virtud, admitía que no hay más que una virtud y que las varias virtudes no son más que diversos nombres de la misma.

Para afirmar la unidad, los megáricos, siguiendo las huellas de los eleatas, repudiaban completamente la sensibilidad como medio de conocimiento y prestaban fe exclusivamente a la razón. Por consiguiente, lo mismo que los eleatas, negaban la realidad de lo múltiple, del devenir y del movimiento; y desarrollaron una dialéctica negativa, semejante a la de Zenón de Elea, encaminada a reducir al absurdo cualquier afirmación que implicase la realidad de lo múltiple, del devenir y del movimiento.

Contra la multiplicidad emplearon argumentos, que se hicieron famosos, desarrollados sofísticamente. Eubulides utilizó entre otros el argumento del *sorites* (o montón): Sacando un grano de un montón, el montón no disminuye: ni siquiera, pues, sacándolos todos uno a uno (Diog. L., VII, 82). El mismo argumento se repetía con los cabellos o con la cola de un caballo (argumento del calvo). *[Cicer.,Acad.*, II, 49; Horacio, *Ep.,* II, 1]. A la misma negación de cualquier multiplicidad se encamina la crítica de los megáricos sobre la posibilidad del juicio. Según Estilpón, es imposible atribuir un predicado al sujeto y decir, por ejemplo, que "el caballo corre". En efecto, el ser del caballo y el ser de quien corre son distintos y los definimos diversamente: No se puede, pues, identificarlos como se hace en el juicio. Por otra parte, si fuesen idénticos, esto es, si el correr fuese idéntico al caballo, ¿cómo se podría atribuir también el mismo predicado del correr al león y al perro? Admitida una multiplicidad cualquiera, bien como composición de partes (como en el argumento del sorites), bien como la diversidad de predicados, se sigue el absurdo; y así resulta demostrada la falsedad de tal misión. Los megáricos desarrollaron también argumentos que no se orientan a la reducción al absurdo de lo múltiple sino que pertenecen al género de los que hoy se llaman *antinomias* o *paradojas,* "es decir, argumentos *indecidibles;* en el sentido de que no se puede decidir sobre su verdad o su falsedad. El más famoso de estos argumentos es el del embustero, expuesto por Cicerón de esta manera: "Si tú dices que mientes, o dices la verdad y entonces mientes o dices mentira y entonces dices la verdad" *(Acad.,* IV, 29, 96). Si alguien dice "miento" (sin ninguna limitación) formula una aserción que concierne a *todas* las afirmaciones, incluida la que enuncia en este momento. Argumentos de esta misma índole se discuten también en la lógica contemporánea. En la antigüedad, los discutieron los megáricos y los estoicos; en la Edad Media, su discusión formó parte integrante de la lógica terminística que los llamaba *insolubles*

Contra el devenir y el movimiento los megáricos, por obra de Diodoro Crono, negaron que hubiera poder cuando no hay acto; por ejemplo, quien no construye no tiene poder de construir. Éste principio suprime el movimiento y el devenir, porque (como nota Aristóteles) quien está de pie estará siempre de pie, y quien está sentado estará siempre sentado, siendo imposible levantarse a quien no tenga el poder de levantarse. El argumento de Diodoro Crono (llamado argumento *victorioso)* dice que sólo lo que se ha verificado era posible, ya que si fuese posible lo que no se verifica nunca, de lo posible salaría lo imposible. Una posibilidad que no se ha verificado no era una posibilidad, de lo contrario no se habría transformado en imposibilidad. El argumento conduce a admitir que todo lo que ocurre *debe* ocurrir necesariamente, y que la misma inmutabilidad existente para los hechos pasados existe también para los futuros, aunque no lo parezca. Bromeando sobre este argumento, Cicerón escribía a Varrón: "Has de saber que si me haces una visita, esta visita es una necesidad, ya que si no lo fuese se contaría entre las cosas imposibles." Diodoro volvía a tomar, pues, reelaborándolos, los argumentos de Zenón contra el movimiento.

Estilpón colocaba el ideal del sabio en la impasibilidad (a)pa/qeia) y sostenía que el sabio se basta a sí mismo, por lo cual no tiene necesidad de amigos.

38. LA ESCUELA CÍNICA. ANTÍSTENES

El fundador de la escuela cínica es Antístenes de Atenas, que fue primeramente discípulo de Gorgias, luego de Sócrates y después de la muerte de éste ensenó en el Gimnasio Cinosargos. El nombre de la escuela se debe al género de vida de sus secuaces: el mote de perros indicaba su ideal de vida conforme a la sencillez (y a la desfachatez) de la vida animal.

Antístenes escribió, a lo que parece (pero no nos ha llegado casi nada), un libro *Sobre la naturaleza de los animales*, en el cual probablemente sacaba de los animales modelos o ejemplos para la vida humana; y compuso escritos sobre personajes homéricos *(Ayax, Ulises)* o míticos *(Defensa de Orestes).* Pero la figura que Antístenes y los demás cínicos exaltaban sobre todo era la de *Hércules,* que es precisamente el título de otro escrito de Antístenes. Hércules, soportando fatigas desmedidas y venciendo monstruos, es el símbolo del sabio cínico que vence placeres y dolores y por encima de los unos y los otros afirma su fortaleza de ánimo.

Antístenes coincidía con los megarenses en tener por imposible cualquier juicio que no fuere la pura y simple afirmación de una identidad. Platón, que alude a Antístenes en el *Sofista,* (251, *b-c)* incluyéndolo con cierto menosprecio entre "los viejos que empezaron tarde a aprender", nos atestigua que consideraba imposible afirmar, por ejemplo, que "el hombre es bueno", porque esto equivaldría a decir que el hombre es a la vez uno (hombre) y muchos (hombre y bueno); y quería, por tanto, que se dijese únicamente "el hombre hombre" y "el bueno bueno". Aristóteles confirma el testimonio de Platón: "Antístenes profesaba la estólida opinión según la cual de ninguna cosa se puede decir más que su nombre propio y que por esto no se puede decir más que un solo nombre de cada cosa singular' *(Met.,*

V, 29, 1024 *b,* 32). De esto se derivaría —nota Aristóteles— que es imposible contradecirse y hasta es imposible decir lo falso: en efecto, o bien se habla de la misma cosa y no nos podemos servir más que del mismo nombre propio y no hay contradicción, o bien se habla de dos cosas distintas y tampoco en este caso la contradicción es posible. Desde este punto de vista, la doctrina platónica de las ideas como realidades universales había de parecer inconcebible, puesto que para Antístenes la realidad es siempre individual, incluso, como veremos en seguida, corpórea, y además de ella no hay más que el nombre propio que la indica: no subsiste ningún universal. A Platón hubo, en efecto, de observar: " ¡Oh Platón, veo el caballo, pero no la caballidad! ". A lo que Platón hubo de responder: "Por que no tienes ojos para verla" (Simpl., Cat., *66b,* 45).

Antístenes fue el primero que caracterizó la definición (λόγος) como expresión de la esencia de una cosa: "La definición es lo que expresa lo que es o era." Pero la definición es sólo posible de las cosas compuestas, no de los elementos que las integran. Cada uno de estos elementos puede ser únicamente nombrado, pero no caracterizado de otro modo; los compuestos, por el contrario, al constar de varios elementos, pueden ser definidos entrelazando entre sí los nombres de estos elementos (Arist. Met., VIII, 3, 1043 *b,* 25).

A Antístenes parece que se refieren también las alusiones del *Sofista y* del *Teetetes* a los hombres "que no creen que exista nada más que lo que se puede apretar a manos llenas", esto es, a los materiales que no admiten que haya más realidad que la corpórea.

El fin único del hombre es la felicidad y la felicidad está en el vivir según virtud. Los cínicos conciben la virtud como completamente suficiente por sí misma. No hay ningún otro bien fuera de ella. Lo que los hombres llaman *bienes,* y en primer lugar el placer, son males, porque distraen o alejan de la virtud. "Quisiera enloquecer antes que gozar", decía Antístenes. Por eso el hombre debe procurar libertarse de las necesidades, que lo esclavizan. Debe también liberarse de cualquier vínculo o relación social y bastarse absolutamente a sí mismo. Contra la religión tradicional, Antístenes afirmó que "según la ley, los dioses son muchos, pero según la naturaleza sólo hay un dios" (Cicerón, *De nat. deor.,* 1, 13, 32): afirmación que probablemente no tenía el significado monoteístico que se ha querido darle, sino que solamente expresaba la exigencia universalista y panteísta de que la divinidad está presente en todas partes.

39. DIÓGENES

Diógenes de Sinope, que fue discípulo de Antístenes en Atenas y de allí pasó a Corinto, donde murió muy anciano en el 323 a. de J. C., fue llamado (tal vez por Platón) el *Sócrates loco.* Esta apelación revela el carácter del personaje, el cual llevó al extremo el desdén propio de la escuela cínica por toda costumbre, hábito o convención humana y quiso realizar íntegramente aquella vuelta a la naturaleza que es el ideal de la escuela cínica. De sus siete dramas y de sus escritos en prosa (entre ellos una *República)* no nos ha quedado casi nada.

La leyenda se apoderó de él, atribuyéndole gran número de anécdotas y

de características que probablemente no tienen nada de histórico. Ciertamente no vivió siempre en un tonel, ni siempre practicó la mendicidad. Pero su oposición a todos los usos y convenciones humanas era radical. Se dice que fue el primero que usó la capa de paño burdo, que le servía también de cobertor, y la alforja en que tenía la comida, que después se convirtieron en distintivos de los cínicos en su vida de mendigos. (Diog. L., VI, 22). Diógenes sostenía la comunidad de las mujeres y, por lo tanto, de los hijos; se declaraba ciudadano del mundo y manifestaba en todas las circunstancias de la vida aquella desfachatez que luego fue proverbial de los cínicos. Estos, que, para afirmar la fuerza de ánimo del hombre, procuraban reconducirlo a la naturalidad primitiva de la vida animal, poco caso podían hacer del saber y de la ciencia; y sobre este punto verdaderamente la escuela cínica fue gravemente infiel a la enseñanza socrática, la cual ponía en la investigación científica la verdadera vida del hombre.

Entre la numerosa cuadrilla de cínicos que presentan todos monótonamente los mismos rasgos y agitan furiosamente capas y alforjas para exhibir una fuerza de ánimo que Sócrates había enseñado que debía lograrse mediante una serena y paciente investigación científica, se distingue Crates, un tebano de familia noble, al que siguió en su vida de mendigo su mujer Hiparquia. Compuso poesías satíricas y tragedias, en las que exaltaba el cosmopolismo y la pobreza.

40. LA ESCUELA CIRENAICA. ARISTIPO

El fundador de la escuela cirenaica es Aristipo de Cirene. Nacido hacia el 435, fue a Atenas después del 416; y allí conoció y frecuentó a Sócrates. Después de la muerte de éste, enseñó en varias ciudades de Grecia y estuvo también en Siracusa, en la corte del primero o segundo Dionisio. Se le atribuyen numerosas obras, entre ellas una *Historia de Libia;* pero la atribución no es segura y de tales obras no ha quedado nada. Al igual que para los demás fundadores de escuelas socráticas, resulta difícil discernir, en el conjunto de doctrinas que nos han llegado como patrimonio de los cirenaicos, las que pertenecen genuinamente al fundador de la escuela. Incluso, como sea que Aristipo tuvo una hija, Arete, que continuó su enseñanza e inició en las doctrinas del padre a su hijo Aristipo, algún escritor antiguo atribuye a Aristipo hijo el desarrollo sistemático de las ideas de la escuela. Pero los testimonios de Platón, de Aristóteles y de Espeusipo (autor de un diálogo titulado *Aristipo,* que se ha perdido) coinciden en atribuir al primer Aristipo las doctrinas fundamentales de la escuela.

También para los cirenaicos, al igual que para los cínicos y los megáricos, la investigación teorética pasa a segunda línea y se cultiva únicamente como contribución a la resolución del problema de la felicidad y de la conducta moral. Su ética comprendía, sin embargo, también una física y una teoría del conocimiento, ya que (según los testimonios de Sexto Empírico y de Séneca) se dividía en cinco partes: la primera sobre las cosas que se han de desear y aquellas de las cuales hay que huir, esto es, sobre el bien y el mal; la segunda, sobre las pasiones; la tercera, sobre las acciones; la cuarta, sobre las causas, esto es, los fenómenos naturales; y la quinta, sobre las verdades

(Sexto E., *Adv. math.*, VII, 11). Evidentemente, la cuarta y la quinta parte son la física y la lógica.

En la teoría del conocimiento, Aristipo se inspira sobre todo en Protágoras. Sostiene que el *criterio* de verdad es la *sensación* y que ésta es siempre verdadera, pero no dice nada respecto a la naturaleza del objeto que la produce. Que vemos lo blanco o sentimos lo dulce, se puede afirmar con certeza; pero que el objeto que produce la sensación sea blanco o dulce no es posible demostrarlo. Lo que se nos aparece, el *fenómeno*, es sólo la sensación; ésta sí que es cierta, pero más allá de ella es imposible ya afirmar nada. (Sexto *E., Adv. math.*, VII, 193 y ss.).

La doctrina de las sensaciones que el *Teetetes* (156-7) platónico desarrolla deduciéndola del principio de Protágoras de que el hombre es medida de las cosas, parece que pertenece a Aristipo, a quien Platón alude con la frase: "Otros más refinados." Existen, según esta doctrina, dos formas de movimiento, cada una de las cuales es numéricamente infinita: la una posee potencia activa (el objeto), la otra posee potencia pasiva (el sujeto). El encuentro de estos dos movimientos engendra, por un lado, la sensación, por el otro, el objeto sensible. Las sensaciones poseen sus nombres usuales: vista, oído, etc., o también placer, dolor, deseo, temor, etc. Los sensibles poseen nombres correlativos a las sensaciones: colores, sonidos, etc. Pero ni el objeto sensible, ni la sensación subsisten antes ni después del encuentro de los dos movimientos que a ellos dan lugar; y en tal sentido nada *es*, sino que todo se engendra.

La sensación es también la base de los estados emotivos del hombre. Estos estados son tres: uno mediante el cual se siente dolor, semejante a una tempestad en el mar; otro mediante el cual se siente placer, semejante a una ola suave, porque el placer es un movimiento suave, comparable con una brisa favorable; el tercero es el estado intermedio, por el cual no se siente ni placer ni dolor, semejante a la calma en el mar. (Eusebio, *Praep. ev.* XIV, 18). Según Aristipo, el bien consiste sólo en una sensación placentera y ésta es siempre actual. El fin del hombre es, pues, el placer, no la felicidad. La felicidad es el sistema de los placeres particulares, en el cual se suman también los placeres pasados y futuros; pero la felicidad no se desea por sí misma, antes bien por los placeres particulares de que está tejida. (Diog. L., II, 88). El placer y, por lo tanto, el bien, era, pues, para Aristipo algo preciso, que vive sólo en el instante presente. No concedía ningún valor al recuerdo de los placeres pasados ni a la esperanza de los futuros, sino sólo al placer del instante. Aconsejaba pensar en el hoy, incluso dentro del hoy, en el instante en que cada cual obra o piensa, porque, decía, "sólo el presente es nuestro, no el momento pasado ni el que esperamos, puesto que el uno está ya destruido y del otro no sabemos si existía" (Eliano, *Var. hist.*, XIV, 6).

Sin embargo, precisamente en este vivir para el instante y en el instante, Aristipo realizaba aquella libertad espiritual que le permitía afirmar con orgullo: "Poseo, no soy poseído." (Diog. L., II, 75). Y, en efecto, vivir en el instante significaba para él no deplorar el pasado, no atormentarse en la espera del futuro, no desear un goce mayor que el que, aunque modesto, el instante presente puede ofrecer; significa, por tanto, no dejarse dominar por los deseos desmedidos, contentarse con poco, no preocuparse por un futuro que probablemente no se producirá. Aceptar el goce del instante era, pues,

para él, el camino de la virtud, Y la tradición nos lo presenta de humor constantemente igual y sereno, valiente ante el dolor, indiferente ante la riqueza (que, sin embargo, no despreciaba por completo), frío y humano. Aristóteles nos cuenta que a una observación algo altanera de Platón, respondió simplemente: "Nuestro amigo (Sócrates) hablaba de otra manera." *(Ret.,* II, 1398 *b).*

41. OTROS CIRENAICOS

En los sucesores de Aristipo, el principio del placer actual entra en contraste con la búsqueda del placer guiada por el intelecto. Teodoro el Ateo afirmó que el fin del hombre no es el placer, sino la felicidad, y que la felicidad consiste en la sabiduría. La sabiduría y la justicia son bienes; son males la estupidez y la injusticia. El placer y el dolor no son bienes ni males, antes son de por sí completamente indiferentes. Consideraba inútil la amistad, tanto para los tontos como para los sabios; los unos no la saben emplear, ios otros no tienen necesidad de ella, porque se bastan a sí mismos. (Diog. L., II, 98). Teodoro afirmaba que la patria del sabio es el mundo y negaba no sólo la existencia de los dioses populares, sino también la de la divinidad en general; de aquí su sobrenombre de Ateo. (Cicer. *De nat. deor.,* 1,2,63,117).

Del hedonismo saca Hegesias una conclusión pesimista. Los males de la vida son tantos que la felicidad resulta imposible. El alma sufre y se turba junto con el cuerpo y la fortuna impide conseguir lo que se espera. El sabio, por tanto, no debe cansarse en el vano intento de perseguir la felicidad, antes bien debe esquivar los males, procurar vivir exento de dolores, puesto que esto lo puede conseguir también quien permanece indiferente al placer. (Diog. L., II, 94-95). Sostenía que la vida, la cual es un bien para el tonto, es indiferente para el sabio. Un escrito titulado *El suicida* le valió el mote de "abogado de la muerte" (πεισιθάνατος); y movió a las autoridades de Alejandría" a prohibir su enseñanza. (Diog. L., II, 86).

En oposición a Hegesias, su contemporáneo Anniceris fundaba la moral en la simpatía hacia los demás hombres. Ante la imposibilidad de obtener de la vida la felicidad, Anniceris sostenía que el hombre había de hallar su satisfacción en la amistad y en el altruismo. (Diog. L., II, 96). Avaloraba, pues, los lazos familiares y el amor por la patria y rompía así el frío individualismo en que se habían encerrado Teodoro y Hegesias.

BIBLIOGRAFÍA

§ 36. Sobre la vida de Jenofonte: Diógenes Laercio, II, 48-59. Edición completa de las obras socráticas de Jenofonte: Dindorf, Sauppe, Leipzig, 1867-1870; Schenkl, Berlín, 1869-1876. Edición griega con texto catalán enfrente: Fundación Bernat Metge, Barcelona. Sobre Jenofonte v. los escritos sobre Sócrates y : J. Luccioni, *Les idees politiques et sociales de X.,* París, 1947.

§ 37. Sobre la vida, la doctrina y los escritos de los megáricos: Diógenes Laercio, II, 106-120. Otras fuentes en Zeller, II, 1, 245, 1 sigs. Los escritos no nos han llegado, los títulos en Diógenes Laercio: Gomperz, II, p. 176 sigs. Para las doctrinas de los megáricos las fuentes están constituidas por la exposición de Diógenes Laercio. Algunos de los argumentos más conocidos contra el

movimiento se conservan en Sexto Empírico, *Contra los matemáticos,* VII, 216; X, 85-86. El argumento del calvo está repetido en Horacio, *Epístola,* II, 1, 45-47. El argumento victorioso nos lo cuenta Epicteto, *Diss.,* II, 19, I. Aristóteles combate la negación de la potencia en *Metafísica,* IX, 3 1047; Platón alude a los megáricos en distintos lugares del *Sofista* (248, 251 *b-c).* La frase citada de Cicerón se encuentra en una carta *Ad fam., 9,* 4. Para una colección de fragmentos: W. Nestle, *Die Sokratiker in Auswahl,* 1922. Ha discutido la lògica de los megáricos estableciendo sus fuentes: Prantl, *Geschichte der Logik,* Leipzig, 1855, p. 33 sigs.; C. Mallet, *Histoire de l'école dé M. et des écoles d'Elis et d'Erétrie,* París, 1843; P. M. Schuhl, *Le Dominateur et les possibles*, París, 1960.

§ 38. Sobre la vida, la doctrina y los escritos de los cínicos: Diógenes Laercio, VI. Otras fuentes en Zeller, II, 1, 281, 1 sigs. Fragmentos en Mullach, *Frag. Philos, graec.,* II, 259-395. Platón alude a Antístenes en el *Sofista,* 251, y Aristóteles en *Metafísica,* V, 29. Sobre el materialismo de Antístenes, véase Platón, *Teetetes,* 201-202; Dudley, *A History of Cynicism,* Londres, 1937; Hoistadt, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man,* Uppsala, 1949.

§ 39. Sobre estos cínicos véase Gomperz, II, p. 160 sigs.; Sayre, *Diogenes of Sinope,* Baltimore, 1938.

§ 40. Sobre la vida, la doctrina y los escritos de Aristipo y de su escuela: Diógenes Laercio, II, 65-104; Diels, *Doxogr. Graec., e*n "Aristipo". Otras fuentes en Zeller, II, I, 336, 2 sigs. La colección más completa de fragmentos y testimonios es: G. Giannantoni, / *Cirenaici,* Florencia, 1958, con trad, italiana y bibliografía.

§ 41. No nos han dejado escritos. Las sentencias se han recogido en Mullach, *Fragmenta philos. graec.,* II, 405 sigs.; Zeller, loc. cit.; Gomperz, II, p. 216 sigs.; Joel, *Geschichte der ant. Philos.,* I, 925 sigs.; Stenzel, articulo en la Encicl. Pauly-Wissowa-Kroll; Zeller, loc. cit.; Gomperz, II, p. 227 y sigs.

CAPITULO IX

PLATÓN

42. LA VIDA Y EL IDEAL POLÍTICO DE PLATÓN

Platón nació en Atenas el 428 a. de J. C., de familia de antigua nobleza que descendía de Solón por parte de madre y del rey Codro por parte de padre. Se sabe poco de su educación. Según Aristóteles, ya desde joven se familiarizó con Cratilo, discípulo de Heráclito, y, por lo tanto, con la doctrina heraclitea. Según Diógenes Laercio, escribió composiciones éticas, líricas y trágicas, que después quemó; pero esta noticia, aunque verosímil, no puede darse por segura. A los veinte años empezó su trato con Sócrates y hasta el 399, año de la muerte de éste, se contó entre sus discípulos. Este año señala también una fecha decisiva en la vida de Platón.

La *Cana* VII, que, al reconocerse su autenticidad, se ha convertido en el documento fundamental para la reconstrucción no sólo de la biografía, sino de la personalidad misma de Platón, nos permite echar una mirada sobre los intereses espirituales que dominaron esta primera parte de su vida. Cuando joven pensaba dedicarse a la vida política. El régimen de los treinta tiranos, entre los cuales contaba con parientes y amigos, le invitó a participar en el gobierno. Pero las esperanzas que Platón concibiera respecto a la obra de aquéllos se disolvieron en la desilusión: los tiranos hicieron echar de menos, con sus violencias, el antiguo orden de cosas. Entre otros hechos, mandaron a Sócrates que fuera con otros a casa de un ciudadano para matarle, y ello para complicar a Sócrates, de grado o por fuerza, en su política *(Cart.* VII, 325 a· *Aρ.,* 32 *c).* Después de la caída de los treinta, la restauración de la democracia incitó a Platón a la vida política; pero entonces aconteció el hecho decisivo que le asqueó para siempre de la política de su tiempo: el proceso y la condena de Sócrates. Desde aquel momento, Platón no cesó de meditar sobre el modo cómo sería posible mejorar la condición de la vida política y la entera constitución del Estado, pero difirió su intervención activa para un momento oportuno. Se dio cuenta entonces que dicha mejora sólo podría efectuarse mediante la filosofía. "Vi que el género humano no llegaría nunca a libertarse del mal si, primeramente, no alcanzaban el poder los verdaderos filósofos, o los rectores del Estado no se convertían por azar divino en. verdaderos filósofos" *(Can.* VII, 325 *c).* De las experiencias políticas de su juventud, experiencias de espectador y no de actor, sacó Platón, pues, el pensamiento que había de inspirar toda su obra: sólo la filosofía puede realizar una comunidad humana fundada en la justicia.

Después de la muerte de Sócrates, marchó a Megara, junto a Euclides y,

más tarde, por lo que dicen sus biógrafos, se fue a Egipto y a Cirene. Nada sabemos de estos viajes, de los cuales nada dice la *Carta* VII; no son, empero, inverosímiles, y el viaje a Egipto puede ser considerado como probable en los diálogos. Su primer viaje seguro, que es también el primer acontecimiento importante de su vida exterior, es el que hizo a Italia meridional. Conoció en tal ocasión a las comunidades pitagóricas, sobre todo por conducto de su amigo Arquitas, señor de Tarento: y en Siracusa trabó amistad con Dión, tío de Dionisio el Joven. Se dice que Dionisio el Viejo, tirano de Siracusa, temeroso de los proyectos de reforma política expuestos por Platón, le hizo vender como esclavo en el mercado de Egina. No sabemos si la responsabilidad del hecho corresponde realmente a Dionisio; había guerra entre Atenas y Egina (duró hasta el 387) y un accidente de tal cariz podía producirse fácilmente. Cierta es, eso sí, la venta de Platón como esclavo y su rescate gracias a Anniceris de Cirene.

La tradición relaciona con tal hecho la fundación de la *Academia*, para la cual se empleó el dinero del rescate, dinero que fue rechazado cuando se supo de quien se trataba. Nada se sabe de cierto a este propósito, pero se puede decir que, al regresar Platón a Atenas, aquella "comunidad de libre educación", que Platón acariciaba en su mente, obtuvo forma jurídica; y, siguiendo el modelo de las comunidades pitagóricas, se constituyó en asociación religiosa, en un di/asoj. Esta era, por otra parte, la única forma que podía legalmente adoptar en Grecia una sociedad cultural; se trataba de una forma que no excluía ningún género de actividad, ni siquiera profana o recreativa.

Cuando Dionisio el Joven sucedió a su padre en el trono de Siracusa (367 a. de J. C.), Dión llamó a Platón para dar su consejo y su ayuda a la realización de la reforma política que había sido siempre su ideal. Después de algunas vacilaciones, Platón se decidió: no quería aparecer ante sí mismo como "hombre de pura teoría", ni quería abandonar ante el eventual peligro a su amigo y compañero Dión. Marchó, pues, a Siracusa. Pero aquí la posición de Dión era débil; chocó con Dionisio, que le desterró. Platón permaneció allí algún tiempo, en calidad de huésped de Dionisio, y procuró iniciarle e impulsarle hacia la investigación filosófica tal como él la concebía; pero Dionisio era el tipo del aficionado presuntuoso y, por otra parte, estaba distraído por las preocupaciones políticas. Platón regresó desilusionado a Atenas.

Pero, después de algunos años, Dionisio le llamó insistentemente a su corte. Empujado por el mismo Dión, que se encontraba en Atenas y esperaba obtener del tirano, gracias a la intercesión de Platón, la revocación del destierro, Platón se decidió a este tercer viaje y partió en el 361. El resultado fue desastroso: no consiguió ejercer ninguna influencia sobre Dionisio, que no soportó la prueba de su enseñanza y acabó por retenerle casi como prisionero, primeramente con presiones morales (amenazando con confiscar los bienes de Dión) y después haciendo rodear su palacio por mercenarios. Quiso, sin embargo, salvar las apariencias mostrando que continuaba en relaciones con Platón, y le dejó marchar cuando Arquitas de Tarento envió una galera con una embajada. Así fue liberado Platón.

Poco después Dión consiguió expulsar a Dionisio; pero cayó en desgracia del pueblo y fue asesinado en la conjura promovida por el ateniense Calipo.

Este escribió una carta oficial a Atenas; y Platón contestó con la *Carta* VII, dirigida a los "amigos de Dión", en la cual expone y justifica los intereses fundamentales para los cuales había vivido. Desde entonces Platón hubo de residir en Atenas, dedicado únicamente a la enseñanza.

Por la *Carta* VII sabemos que sus ideas políticas consiguieron en otra ocasión éxito más feliz. Dos eminentes ciudadanos de Scepsis, Erasto y Coriseo, discípulos de Platón, fueron solicitados por Hermias, tirano de Atarneo, en la Misia, para que elaborasen una constitución que diera una forma más suave a su gobierno. Esta constitución fue puesta en vigor y ganó a Hermias las simpatías de las poblaciones de la costa eólica, tanto que algunos territorios se le sometieron espontáneamente. Hermias honró a sus amigos cediéndoles la ciudad de Asso (Didimo, *In Demost.*, col. 5, 52) y constituyó con los dos platónicos una pequeña comunidad filosófica, cuyo lejano numen tutelar era Platón. Ello explica por qué, después de la muerte de Platón, Aristóteles se trasladó en seguida a Asso.

Platón murió en el 347, a los 81 años. Un papiro de Herculano recientemente descubierto nos ofrece la descripción de las últimas horas del filósofo. La última visita que recibió fue la de un caldeo. Una mujer tracia estaba tocando y se equivocó en el tiempo: Platón, que ya tenía fiebre, hizo al huésped una señal con el dedo. El caldeo observo cortésmente que sólo los griegos entendían de medida y de ritmo. Durante la noche siguiente la fiebre se agravó y tal vez aquella misma noche murió Platón.

43. EL PROBLEMA DE LA AUTENTICIDAD DE LOS ESCRITOS

La tradición nos ha conservado de Platón una *Apología de Sócrates*, treinta y cuatro diálogos y trece cartas. El gramático Trasilo, que vivió en los tiempos del emperador Tiberio, adoptó y difundió (gracias a una alusión de Terencio Varrón parece que ya era conocido) el orden de estas obras en nueve tetralogías, en las cuales la *Apología y* las *Cartas* ocupan el lugar de dos diálogos. He aquí las tetralogías de Trasilo: 1.ª *Eutifrón, Apología, Critón, Fedón;* 2.ª *Cratilo, Teetetes, Sofista, Político;* 3.ª *Parménides, Filebo, Banquete, Fedro;* 4.ª *Alcibíades I, Alcibíades //, Hiparco, Amantes;* 5.ª *Teages, Cármides, Laques, Lisis;* 6.ª *Eutidemo, Protágoras, Gorgias, Menón;* 7.ª *Hipias mayor, Hipias menor, Ioh, Menexeno;* 8.ª *Clitofón, República, Timeo, Critias;* 9.ª *Minos, Leyes, Epinomis, Cartas.*

Algunos otros diálogos y una colección de *Definiciones* quedaron fuera de las tetralogías de Trasilo, puesto que ya en la Antigüedad se les consideraba espúreos. Pero hay también indudablemente algunos apócrifos entre las obras comprendidas en las tetralogías; precisar cuales y demostrar que lo son es un aspecto esencial del problema platónico. Ya los escritores de la Antigüedad intentaron resolver este problema; y desde la Antigüedad hasta nuestros días poquísimos son los diálogos sobre los cuales no naya habido sospecha. La crítica alemana del siglo XIX especialmente ha ido muy adelante por el camino de la "atétesis" (como se acostumbra a llamar la negación de la autenticidad de una obra), hasta reducir a nueve el número de los diálogos auténticos. Una saludable reacción a esta tendencia, que acababa atribuyendo a compiladores anónimos obras que son altísimas

manifestaciones de pensamiento y de arte, se ha adueñado de la crítica moderna, que pronuncia la atétesis sólo para las obras cuyo carácter apócrifo resulte evidente por sus elementos materiales o formales.

Los criterios para juzgar la autenticidad de las obras platónicas son los siguientes:

1.° La *tradición.* Que los escritores antiguos hayan considerado auténtico un escrito es siempre una presunción fortísirna en favor del escrito, a menos que haya en el elementos positivos en contra. Este criterio, sin embargo, no es decisivo por sí solo.

2.° Los *testimonios antiguos,* debidos a escritores que han comentado o criticado las obras de Platón. Particular valor probatorio poseen las citas de Aristóteles, elevadas por algún historiador moderno (por ejemplo, Zeller) a la categoría de prueba. Pero tampoco este criterio es decisivo, porque algún diálogo indudablemente platónico, por ejemplo, el *Protágoras,* no es citado por Aristóteles. Además, estos testimonios obedecen a veces a criterios de escuela, como en el caso de Proclo, quien declaró apócrifos la *República,* las *Leyes* y las *Cartas.*

3.° El *contenido doctrinal.* Este criterio es muy dudoso: juzgar la autenticidad de las obras a base de la doctrina, por el hecho de conocer la doctrina de Platón gracias a sus obras, es un círculo vicioso. Puede resultar, sin embargo, decisivo cuando se encuentran en escritos platónicos elementos de doctrinas que pertenecen a escuelas posteriores. Tal es el caso del *Alcibíades* // (139 *c),* donde se dice que todos aquellos que no alcanzan la sabiduría son locos: la cual es doctrina propia de los estoicos. Prueba de inautenticidad puede ser también una contradicción burda: como en el caso del *Teages* (128 *d),* en el cual se afirma que el signo demoníaco es siempre negativo, para decir una página más allá (139 *e)* que dicho signo empujó positivamente a algunos a tratarse con Sócrates.

4.° El *valor artístico.* Platón es un artista muy grande y cada diálogo suyo es obra no sólo de pensamiento, sino también de poesía. Pero naturalmente no se puede pretender que todos los diálogos alcancen el mismo nivel artístico. Este criterio es válido únicamente en el caso en que se encuentre una deficiencia gravísima: como en el *Teages* y en los *Amantes.*

5.° La *forma lingüistica.* El uso de expresiones peculiares, palabras, etc., puede suministrar algún indicio, por lo menos, sobre la autenticidad de los diálogos: por ejemplo, en el *Alcibíades II* hay particularidades de lenguaje que parecen pertenecer a una época más tardía que aquella en que se compusieron los diálogos platónicos.

Todos estos criterios ofrecen una cierta seguridad únicamente si se confrontan unos con otros y si recíprocamente se confirman. De su aplicación resulta que se pueden llamar apócrifos con seguridad los siguientes diálogos: *Alcibíades II, Hiparco, Amantes, Teages, Minos.* Pueden subsistir dudas sobre el *Alcibíades I,* el *Hipias Mayor,* el *Ion,* el *Clitofón* y el *Epinomis;* pero tales dudas no excluyen que algunos de ellos se puedan utilizar como fuentes de la doctrina platónica, con la cual no contrastan en ningún punto. La autenticidad del *Menexeno,* que es un elogio fúnebre de los muertos en la guerra (epitafio, género muy en boga en la retórica de aquel tiempo), parece que no pueda excluirse, dado el testimonio explícito de Aristóteles *(Ret.,* 1415 *b,* 30); pero el sarcasmo de su presentación, sus

incongruencias, sus anacronismos son tales que obligan a considerarlo como simple parodia de un género literario muy usual.

En cuanto a las *Cartas,* después de haberse borrado casi por unanimidad del *corpus* platónico, la critica moderna va reconstruyendo la misma unanimidad en aceptarlas como genuinas. Y de hecho, aparte la primera, son documentos importantísimos para la vida y el pensamiento de Platón. La *Carta* VII llega a colocarse cerca de los diálogos fundamentales para la interpretación del platonismo.

44. EL PROBLEMA DE LA CRONOLOGÍA DE LOS ESCRITOS

Otro aspecto fundamental del problema de los escritos platónicos es el que concierne a su orden cronológico. Este problema es esencial para la comprensión del platonismo. Debido a motivos inherentes a su filosofía (y que veremos en seguida), Platón no quiso nunca escribir, ni siquiera en la edad más avanzada, una exposición completa de su sistema. Sus diálogos no son más que fases o etapas diversas, puntos de llegada provisionales, y por lo tanto más bien puntos de partida, de una investigación que, según considera, no puede detenerse en ningún resultado. El orden cronológico de sus escritos es el orden mismo de esta investigación: es el orden en el cual alcanzó las sucesivas profundizaciones de su filosofía. No se puede, pues, comprender el desarrollo de esta filosofía sin conocer el orden cronológico de sus escritos.

Por desgracia, sin embargo, faltan completamente noticias seguras sobre este punto. Sólo poseemos una indicación indudable, hecha por Aristóteles *(Pol.,* 1264 *e,* 26): las *Leyes* son posteriores a la *República.* Sabemos por otra fuente que las *Leyes* se dejaron "sobre la cera" y se copiaron después de la muerte de Platón.

Precisa, pues, recurrir a otros criterios. El primero es la confrontación de los diálogos entre sí. De la confrontación resulta que la *República* es anterior al *Timeo,* cuyo tema recapitula; el *Político* se presenta como continuación del *Sofista* y éste, a su vez, como continuación del *Teetetes.* Alusiones menos claras, pero bastante transparentes, permiten advertir que el *Menón* es anterior al *Fedón y* ambos anteriores a la *República.* El *Teetetes* y el *Sofista* aluden a un encuentro entre Sócrates joven y el viejo Parménides, que es tal vez el que se narra en el *Parménides*

El segundo criterio para la ordenación cronológica es el del estilo. Entre la *República* y las *Leyes,* esto es, entre los dos diálogos cuyo orden de composición conocemos con certeza, hay notables diferencias de estilo que se han estudiado minuciosamente. Se trata de partículas conjuntivas, de fórmulas de afirmación o negación, del uso de los superlativos, de giros y de palabras que se encuentran en las *Leyes y* no se encuentran, en cambio, en la *República.* Estas particularidades estilísticas, llamadas *estilemas,* marcan la última fase de la obra de Platón escritor. Es evidente que los demás diálogos en que se encuentren han de pertenecer al mismo período; y algunos críticos han coincidido en el establecimiento de un orden de los diálogos según la frecuencia de tales *estilemas,* asignando al período tardío de la vida de Platón los diálogos en que estos *estilemas* son más frecuentes y a los

períodos sucesivamente anteriores los diálogos en que son menos frecuentes. Aunque un orden riguroso establecido de este modo resulte ficticio, ya que otros motivos pudieron influir en el estilo del escritor, sin embargo, este criterio ha permitido indudablemente señalar un grupo de diálogos que por la semejanza de su estilo con el de las *Leyes* corresponde al último período de la actividad de Platón. Tales son el *Parménides,* el *Teetetes,* el *Sofista,* el *Político,* el *Timeo* y el *Filebo.* El establecimiento del orden de composición de estos diálogos no se puede ciertamente fundamentar únicamente en la estilometría, sino que es preciso servirse también de los demás criterios.

Un tercer criterio puede sacarse de la forma narrativa o dramática de los diálogos. En algunos, el diálogo se introduce directamente; en otros, en cambio, es narrado de modo que se interponen en su exposición las frases: "Sócrates dijo", "el otro contestó", "asintió", etc. Pero en el prólogo del *Teetetes* (143 *c),* Euclides, que narra el diálogo, advierte que ha suprimido estas frases para mayor soltura, exponiendo el diálogo directamente tal como se desarrolló entre Sócrates y sus interlocutores. Se puede, pues, presumir que no se encontrará el método narrativo en diálogos posteriores al *Teetetes, y* así, en efecto, ocurre con respecto a todos los diálogos del último período, excepción hecha del *Parménides,* el cual, por tal razón, es probablemente anterior al *Teetetes.* Por otra parte, los diálogos más altamente dramáticos, como el *Protágoras,* el *Banquete,* el *Fedón,* la *República,* son todos narrados, mientras un grupo de diálogos con estructura más sencilla y menos valor artístico se presentan en forma directa. Se puede suponer que Platón hubiese adoptado la forma directa al principio, hubiese recurrido después a la forma narrativa para dar al diálogo mayor relieve dramático, y hubiese vuelto, finalmente, por motivos de comodidad y de soltura de estilo, a la forma directa. Pero la ordenación que resulta de este criterio, aunque es válida para decidir si un diálogo pertenece a tal o cual período de la actividad de Platón, no es suficiente para establecer el orden de los diálogos mismos dentro de cada período.

A los resultados que se pueden lograr merced al empleo combinado de estos tres criterios, se añaden los que se obtienen merced a la consideración, de importancia capital, de que los primeros diálogos deben ser aquellos en los cuales no aparece todavía la doctrina de las ideas y que se mantienen, por lo tanto, estrechamente fieles a la letra del socratismo. Es muy difícil, en fin, imaginar que Platón hubiese empezado a exaltar la figura de Sócrates en vida del maestro: toda su actividad literaria debe ser, pues, posterior al 399. Con estas bases parece probable la siguiente ordenación cronológica de los diálogos; en la cual, sin embargo, si Ya atribución de un diálogo a un determinado período es bastante segura, el orden de sucesión de los diálogos en cada período es problemático y debe tomarse con cautela:

1." período: escritos juveniles o socráticos: *Apología, Critón, Ion, Laques, Lisis, Cármides, Eutifrón;*

2.° período, de transición: *Eutidemo, Hipias menor, Cratilo, Hipias mayor, Menexeno, Gorgias, República I, Protágoras, Menón;*

3." período: escritos de madurez: *Fedón, Banquete, República II-X, Fedro;*

4.° período: escritos de vejez: *Parménides, Teetetes, Sofista, Político, Filebo, Critias, Leyes.*

Puede creerse con cierta verosimilitud que los escritos del tercer período son posteriores al primer viaje a Sicilia, del que Platón regresó antes del 387; que los escritos del cuarto período son posteriores al segundo viaje a Sicilia (366-65) y algunos, como el *Critias y* las *Leyes*, posteriores también al tercero (361-60). Las *Cartas* VII y VIH se manifiestan, por su contenido, posteriores a la muerte de Dión y, por lo tanto, al 353.

45. CARACTERES DEL PLATONISMO

¿Por qué la producción literaria de Platón permaneció fiel a la forma del diálogo? Hemos citado, hablando de Sócrates (§ 24), el pasaje del *Fedro*, en el cual, a propósito de la invención de la escritura, atribuida al dios egipcio Thot, Platón dice que el discurso escrito comunica, no la sabiduría, sino la presunción de la sabiduría. Al igual que las figuras pintadas, los escritos poseen la apariencia de seres vivientes, pero no contestan a quienes les interrogan. Circulan por todas partes de la misma manera, por las manos de quienes los comprenden, como de quienes no sienten por ellos ningún interés; y no saben defenderse ni valerse por sí mismos cuando se les maltrata y vilipendia injustamente *(Fedro,* 275 *d).* Platón no veía en el discurso escrito más que una ayuda para la memoria; y él mismo nos atestigua que de la enseñanza de la Academia formaban parte también "doctrinas no escritas" *(Cart.* VII, 341 *c).* Ahora bien, entre los discursos escritos, el diálogo es el único que reproduce la forma y la eficacia del discurso hablado. Este es fiel expresión de la *investigación*, la cual, según el concepto socrático, es un examen incesante de sí mismo y de los demás, por lo tanto, un preguntar y contestar. Platón sostiene que el pensamiento mismo no es más que un discurso que el alma hace consigo misma, un *diálogo interior* en que el alma se pregunta y se contesta a sí misma (*Teet.*, 189 *e,* 190 *a;* Sof., 263 *e; Fil.,* 38 *c-d).* La expresión verbal o escrita no puede, pues, hacer otra cosa que reproducir la forma necesaria de la investigación, el diálogo.

La misma convicción que ha impedido a Sócrates escribir, ha impulsado a Platón a adoptar y a mantener la forma dialógica en sus escritos. Lo que reveló a Platón la incapacidad del joven Dionisio para consagrarse seriamente a la investigación filosófica, fue su pretensión de escribir y difundir como obra propia un "sumario del platonismo". Platón declaró enérgicamente en esta ocasión: "De mí no hay ni habrá nunca ningún tratado sobre este tema. El cual no se puede reducir a fórmulas, como se hace en las demás ciencias; sólo después de haberse familiarizado por mucho tiempo con estos problemas y después de haber vivido y discutido en común, su verdadero significado se enciende de improviso en el alma, como la luz nace de una chispa y crece después por sí sola" (Cart. VII, 341 *c-d).*

El diálogo era, pues, para Platón el único medio para expresar y comunicar a los demás la vida de la investigación filosófica. El diálogo reproduce la marcha misma de la investigación que procede lentamente y con fatiga de etapa en etapa; y sobre todo reproduce su carácter social y de comunidad, por cuya virtud la investigación asocia y hace solidarios los esfuerzos de los individuos que la cultivan. Así la forma de la actividad

literaria de Platón es un acto de fidelidad al silencio literario de Sócrates; uno y otro tienen el mismo fundamento: la convicción de que la filosofía no consiste en un sistema de doctrinas, antes bien es investigación que replantea incesantemente los problemas, para aclarar con ellos el significado y la realidad de la vida humana. Se cuenta que una mujer, Axiotea, después de la lectura de escritos platónicos, se presentó vestida de hombre a Platón, y que un campesino corintio, después de la lectura del *Gorgias*, dejó el arado y se fue tras el filósofo *(Arist.*, fr. 69, Rose). Estas anécdotas demuestran que los contemporáneos de Platón habían comprendido el valor humano de su filosofía.

46. SÓCRATES Y PLATÓN

La fidelidad a la enseñanza y a la persona de Sócrates es el carácter dominante de toda la actividad filosófica de Platón. Ciertamente no todas las doctrinas filosóficas de Platón pueden atribuirse a Sócrates; incluso las doctrinas típicas y fundamentales del platonismo no tienen nada que ver con la letra de la enseñanza socrática. Sin embargo, el esfuerzo constante de Platón se aplica a encontrar el significado vital de la obra y de la persona de Sócrates; y para encontrarlo y expresarlo no duda en ir más allá del modesto patrimonio doctrinal de la enseñanza socrática, formulando principios y doctrinas que Sócrates, en verdad, no había enseñado nunca, pero que expresan lo que su persona misma encarnaba.

Frente a esta fidelidad, que nada tiene que ver con una concordancia de fórmulas doctrinales, pero que se manifiesta en la tentativa siempre renovada de profundizar una figura de hombre que, ante los ojos de Platón, ha personificado la filosofía como investigación, parece muy pobre el esquema en el cual se ha acostumbrado a encerrar la relación entre Sócrates y Platón. Fiel primeramente a Sócrates en los diálogos de su juventud, Platón se habría ido después alejando cada vez más del maestro para formular su doctrina fundamental, la de las ideas; y al final habría sido infiel incluso a sí mismo, criticando y negando esta doctrina. Veremos en seguida que Platón no fue nunca infiel a sí mismo ni a su doctrina de las ideas. En esta y en todo su pensamiento fue, al mismo tiempo, fiel a Sócrates. No quiso hacer más que encontrar los supuestos lejanos de la enseñanza socrática, los principios últimos que explican la fuerza de la personalidad del maestro y pueden, por tanto, iluminar el camino por el cual llegó a poseerse y a realizarse a sí mismo. Platón tiene el escrúpulo de no hacer intervenir a Sócrates como interlocutor principal en los diálogos que se alejan demasiado del esquema doctrinal socrático y que se enfrentan con problemas que no habían suscitado el interés del maestro *(Parménides, Sofista, Político, Timeo).* Pero toda la investigación platónica se puede definir como *interpretación de la personalidad filosófica de Sócrates.*

47. ILUSTRACIÓN Y DEFENSA DE LA ENSEÑANZA DE SÓCRATES

En la primera fase, la investigación platónica permanece en el círculo de la

enseñanza socrática y se propone o bien ilustrar el significado de alguna actitud fundamental del Sócrates histórico *(Apología, Critón),* o bien encontrar y esclarecer los conceptos fundamentales situados en la base de su enseñanza *(Alcibíadcs I, Ion, Hipias menor, Laques, Cármides, Eutifrón, Hipias mayor, Lisis).*

El contenido de la *Apología y* del *Critón* lo hemos utilizado a propósito de Sócrates (§ 26, 31). *La Apología* es sustancialmente una exaltación de la tarea que Sócrates asumió ante sí y ante los demás, y es, por tanto, la exaltación de la vida consagrada a la investigación filosófica. Puede decirse que la significación entera del escrito está contenida en la frase: "Una vida sin investigación no es digna de ser vivida por el hombre" *(Apol.,* 38). Sócrates declara a los jueces que no abandonará nunca la tarea que le fue confiada por la divinidad: el examen de sí mismo y de los demás para hallar el camino del saber y de la virtud. Ya en la presentación que Platón hace de Sócrates en la *Apología* es evidente que ve encarnada en la figura del maestro aquella filosofía como investigación a la cual él mismo había de dedicar su existencia entera.

El *Critón* nos presenta a Sócrates frente al dilema: o aceptar la muerte por el respeto que el hombre justo debe a las leyes de su país, o huir de la cárcel, conforme le proponían sus amigos, y desmentir así lo más sustancial de su enseñanza. La aceptación serena que Sócrates hace del destino a que se le condena, es la última y decisiva prueba de la seriedad de su enseñanza. Esta actitud prueba que la investigación es una misión tal que el hombre que se haya comprometido a ella no debe traicionarla aceptando compromisos y tugas que la vacíen de todo significado vital.

Con estos dos escritos Platón estableció para los siglos venideros la actitud que convierte a Sócrates en el filósofo por excelencia, "el hombre más sabio y más justo de todos". Los escritos ulteriores de Platón, pertenecientes a este mismo período, tienden, en cambio, a esclarecer los *conceptos* básicos de la enseñanza socrática. En estos escritos Platón se nos presenta (lo ha dicho Gomperz) como el moralista de los conceptos: dibuja el procedimiento socrático en cuanto investigación del fundamento de la vida moral del hombre. Y en primer lugar aclara el supuesto necesario de cualquier investigación, sobre el cual Sócrates había insistido tanto: el reconocimiento de la propia ignorancia. Alrededor del tema de la ignorancia se reúne un grupo de diálogos: *Alcibíades I, Ion, Hipias menor,*

El *Alcibíades I* es, no obstante las dudas que se han presentado sobre su autenticidad, una especie de introducción general a la filosofía socrática. A Alcibíades que, rico en dotes y en ambición, se dispone a participar en la vida política con la pretensión de dirigir y aconsejar al pueblo ateniense, Sócrates pregunta dónde aprendió la sabiduría necesaria para este objetivo, ya que nunca se reconoció ignorante y, por tanto, nunca se preocupó de buscarla. Alcibíades se encuentra todavía en la ignorancia, en la peor de las ignorancias, la de aquel que no sabe que es ignorante; y de ella sólo puede salir aprendiendo a conocerse a sí mismo, esto es, su propia alma. Únicamente por este camino podrá alcanzar el conocimiento de aquella justicia, que es necesaria para gobernar un Estado v sin la cual no hay políticos, sino politicastros vulgares que.se engañan a sí mismos y engañan al pueblo.

Este tema de la ignorancia inconsciente es también el de *Ion.* Ion es un rapsoda que se vanagloria de saber exponer muchos y bellos pensamientos sobre Homero y de ser, por tanto, competente respecto a todos los temas de que trata la poesía homérica. Platón probablemente representa en él a un tipo de falso sabio que debía ser frecuente en sus tiempos: el tipo de quien, recordando a Homero de memoria y teniendo siempre a mano dichos del poeta, los citaba en todas las ocasiones con la pretensión de apelar a la más antigua y auténtica sabiduría griega. Platón demuestra que en verdad ni el poeta ni mucho menos el rapsoda, saben nada. El uno y el otro hablan de tantas cosas, no en virtud de su sabiduría, sino en virtud de una inspiración divina que se transmite de la divinidad al poeta, del poeta al rapsoda, del rapsoda al oyente, como la fuerza de atracción del imán pasa de un anillo de hierro a otro y forma una larguísima cadena. Si el del poeta o del rapsoda fuese verdadero saber, cuando cantan la guerra, podrían mandar ejércitos y ocuparse así seriamente de todas las cosas que se limitan a cantar.

Una variación paradójica del tema de la ignorancia se nos presenta en el *Hipias menor,* el cual tiende a demostrar que sólo el hombre de bien puede ser quien peca voluntariamente. En efecto, pecar voluntariamente significa pecar a sabiendas, pecar sabiendo en qué consiste el bien y en qué consiste el mal y escogiendo deliberadamente el mal. Pero ¿quién sabe en qué consiste el bien? El hombre de bien, y sólo él, pues, puede pecar voluntariamente. La absurdidad de esta conclusión da pie para sugerir que es imposible pecar voluntariamente y que peca sólo quien no sabe qué es el bien, esto es, el ignorante. El diálogo es una reducción al absurdo de la tesis opuesta a la de Sócrates y es, por tanto, una confirmación indirecta de la tesis de que *la virtud es saber.*

La demostración de esta tesis es el objeto de un grupo de diálogos, más importantes que los primeros. Tal demostración presupone que *la virtud es sólo una;* estos diálogos procuran por esto reducir al absurdo la afirmación de que existan diversas virtudes, demostrando que ninguna virtud, tomada aisladamente, puede ser comprendida y definida.

En el *Laques* esta conclusión se logra mediante el examen de la *valentía* u *hombría ( )andrei/a).* Considerada la valentía como virtud particular, es preciso definirla como la ciencia de lo que se debe o no se debe temer, esto es, del bien y del mal futuros. Pero el bien y el mal son tales, no sólo respecto al futuro, sino también respecto al presente y al pasado; la ciencia de los mismos no puede limitarse, por tanto, al futuro, antes bien, concierne a todo el bien y a todo el mal; y esta ciencia ya no es la valentía como virtud particular, sino toda la virtud. Así, la investigación que se propone determinar la naturaleza de una virtud singular, llega en realidad a determinar la naturaleza de toda virtud: tan imposible es distinguir en la virtud partes diversas. En el *Cármides* se efectúa la misma investigación a propósito de la prudencia *(σωφροσύνη)* y conduce a la misma conclusión. Critias, interlocutor principal del diálogo, define la prudencia como conocimiento de sí mismo, esto es, del propio saber y del propio no saber y, por lo tanto, ciencia de la ciencia. Pero a esta definición Sócrates opone que tal ciencia reclama un objeto propiamente suyo. Como no hay un ver que consista en no ver nada, antes bien, el ver tiene siempre por objeto una cosa determinada, así la ciencia no puede tener por objeto la ciencia misma, sino

que debe tener un objeto propio determinado, sin el cual no sería ciencia de nada. El intento de definir la prudencia como ciencia de la ciencia fracasa, pues, dada la imposibilidad de que la ciencia se tenga por objeto a sí misma. La investigación tiende a sugerir que la prudencia, si es ciencia, debe tener por objeto el bien; pero si es ciencia del bien ya no es sólo prudencia *(σωφροσύνη)*, antes bien, es al mismo tiempo sabiduría y valentía: entera virtud.

En el *Eutifrón* se examina la primera y fundamental virtud del ciudadano griego, que es la piedad religiosa o *santidad (o)sio/thj).* Se parte de la definición puramente formalista de tal virtud como del arte que regula el intercambio de beneficios entre el hombre y la divinidad, intercambio por cuyo medio el hombre ofrece a la divinidad culto y sacrificios para obtener de ella ayuda y ventajas. Según estas definiciones, las acciones pías son las agradables a los dioses, incluso a todos los dioses, dado que a menudo éstos están en desacuerdo entre sí. Pero entonces se produce la cuestión fundamental: lo que es santo ¿es tal porque place a los dioses, o más bien place a los dioses porque es santo? Ante esta cuestión, la definición formalista de la piedad religiosa se desvanece y se tiene la obligación de preguntarse de nuevo qué es verdaderamente la santidad. Se puede decir entonces que es parte de justicia, precisamente aquella parte que se refiere al culto de la divinidad y que consiste en cumplir acciones agradables a ésta; pero con esto se vuelve a la definición abandonada. La conclusión negativa del diálogo expresa no sólo la denegación del concepto formalista de la piedad religiosa, sino también la imposibilidad de definir tal piedad como una virtud por sí, distinta de las demás, y conduce por esto indirectamente al reconocimiento de la unidad de la virtud.

Correlativamente a la investigación sobre la virtud, Platón desarrolla la investigación sobre el objeto o el fin de la virtud, sobre los valores que están en su base. Una acción bella, un discurso bello, tienen por objeto lo bello; ¿pero qué es lo bello? Tal es el problema del *Hipias mayor.* La conclusión es que lo bello no puede ser distinto del bien, ni como lo que es conveniente ni como lo que es útil, puesto que lo conveniente es la apariencia de lo bello, no lo bello mismo, y lo útil no es más que lo provechoso, lo que produce el bien y es, por tanto, causa del mismo bien. Del mismo modo que todas las virtudes tienden, en cuanto se las examina, a unificarse en el saber, así los varios objetos o fines de las acciones humanas, lo bello, lo conveniente, lo útil, tienden a unificarse en el concepto del bien.

El bien es también el término final y el fundamento de toda relación humana. Según el *Lisis,* la amistad (fili/a) no se funda ni en la semejanza ni en la desemejanza entre las personas: lo semejante no puede encontrar en lo semejante nada que ya no tenga, y lo desemejante no puede amar lo que le es desemejante (lo bueno no puede amar lo malo ni lo malo lo bueno). El hombre no ama y no desea más que el bien; ama y desea un bien inferior con vistas a un bien superior, de modo que el bien último y supremo es también el primer fundamento de la amistad. Es más; éste es únicamente el solo y verdadero amigo, mientras que las demás cosas que deseamos y amamos sólo son sus imágenes. La amistad entre los hombres se funda, pues, en su común relación con el bien.

Los resultados de la investigación emprendida en todos estos diálogos se

pueden recapitular así: 1.° No existen virtudes particulares, sino que la virtud es una sola; 2.° No existen objetos o valores distintos de las acciones o de las relaciones humanas, sino que el fin o el valor es uno solo, el bien. Estas dos conclusiones abren las perspectivas de la ulterior investigación platónica y representan los problemas que ésta debía debatir.

48. LA POLÉMICA CONTRA LOS SOFISTAS

La tesis que el precedente grupo de diálogos sugiere indirectamente, la unidad de la virtud y su reducción al saber, se plantea positivamente y se muestra en el *Protágoras* en polémica con la actitud de los sofistas. A Protágoras que se llama maestro de virtud, Sócrates opone que la virtud de que habla Protágoras no es ciencia, sino un simple conjunto de habilidades adquiridas accidentalmente por experiencia; por esto es un patrimonio privado que no puede enseñarse ni transmitirse a los demás. No puede afirmar la enseñabilidad de la virtud Protágoras, para quien las virtudes son muchas y la ciencia una sola de ellas; porque únicamente la ciencia se puede enseñar y, por tanto, la virtud se puede transmitir y comunicar solo en cuanto es ciencia. Se ha visto a propósito de Sócrates (§ 28) que aquí la ciencia se entiende como cálculo de los placeres y su concepto permanece, por tanto, anclado en la letra de la enseñanza socrática. Pero ya este diálogo muestra que Platón no se limita simplemente a ilustrar los conceptos que Sócrates puso como base de la vida moral; antes bien, contraponiendo la enseñanza de Sócrates a la de los sofistas, proyecta sobre la figura del maestro la luz más viva que brota de la polémica.

El *Protágoras* ha negado a la enseñanza sofística todo valor educativo y formativo y a la misma sofística todo contenido humano. Frente a la agitación de la sofística, la enseñanza de Sócrates ha aparecido en todo su valor. Pero quedaban otros aspectos de la sofística; y contra éstos Platón dirige tres diálogos que con el *Protágoras* constituyen un grupo compacto. Estos aspectos son la *erística,* contra la cual se dirige el *Eutidemo;* el *verbalismo,* contra el cual se dirige el *Cratilo, y* la *retórica,* contra la cual se dirige el *Gorgias.*

El *Eutidemo* es ante todo una representación vivacísima y caricaturesca del método erístico de los sofistas. La erística es el arte de luchar con palabras y de "refutar todo cuanto se vaya diciendo, sea falso o verdadero". Los interlocutores del diálogo, los dos hermanos Eutidemo y Dionisidoro, se divierten demostrando, por ejemplo, que sólo el ignorante puede aprender e, inmediatamente después, que, por el contrario, sólo el que sabe aprende; que se aprende sólo lo que no se sabe y después que se aprende sólo lo que se sabe, etc. El fundamento de semejantes ejercicios es la doctrina (que de los sofistas había pasado también a los cínicos) de que no es posible el error y que dígase lo que se quiera, se dice algo que *es y,* por lo tanto, resulta verdadero. A lo cual Sócrates opone que en este caso no habría nada que enseñar ni nada que aprender y la misma erística resultaría inútil. Y en realidad nada se puede enseñar más que la sabiduría; y la sabiduría no se puede enseñar ni aprender más que amándola, esto es, filosofando. Y en este momento el diálogo se transforma de crítica del procedimiento sofístico en

exhortación a la filosofía (προτρεπτικού); y como discurso introductorio o protréptico se hizo famoso en la antigüedad y fue imitado muchas veces. Pero esta parte es importante sobre todo porque contiene la ilustración del objetivo propio de la filosofía: objetivo que Platón define como el uso del saber en provecho del hombre. La filosofía es la única ciencia en que el hacer coincide con el saberse servir de lo que se hace *(Eut.,* 289 *b): o* sea, es la única ciencia que no sólo produce conocimiento sino que enseña a utilizar los conocimientos para provecho y felicidad del hombre *(Ib.,* 288-289).

A la erística se añade el verbalismo, contra el cual va dirigido el *Cratilo.* El problema de este diálogo es el de ver si verdaderamente el lenguaje es un medio para enseñar la naturaleza de las cosas, como Cratilo, los sofistas y Antístenes sostenían. Platón no sostiene ciertamente que el lenguaje sea producto de una convención y que los nombres se hayan impuesto arbitrariamente. Como cada instrumento debe adaptarse al fin para el cual se construyó, así el lenguaje debe adaptarse a hacernos discernir y enseñar la naturaleza de las cosas. No hay duda, pues, que cada nombre debe poseer una cierta justeza, esto es, debe imitar y expresar, en cuanto es posible por medio de letras y sílabas, la naturaleza de la cosa significada. Pero no todos los nombres poseen este carácter natural; algunos, por ejemplo, los de los números, son puramente convencionales. Y en todo caso no se puede sostener, como hace Cratilo, que la ciencia de los nombres sea también ciencia de las cosas, que no haya más camino para indagar y descubrir la realidad que el de descubrir los nombres, y que no se puedan enseñar más quelos nombres mismos. Ya que los nombres presuponen el conocimiento e las cosas: los primeros hombres que los encontraron debían conocer las cosas por otro camino, desde el momento que no disponían todavía de los nombres; y nosotros mismos, para juzgar la corrección de los nombres, no podemos acudir a otros nombres, antes bien, hemos de recurrir a la realidad, cuya imagen es el nombre. Así pues, el criterio para entender y juzgar el valor de las palabras nos lleva a buscar, más allá de las palabras, la naturaleza misma de las cosas. De este modo, el diálogo contiene la enunciación de las tres alternativas fundamentales que luego se presentarían constantemente en la historia de la teoría del lenguaje, a saber: 1.° la tesis sostenida por los eleatas, los megáricos, los sofistas y Demócrito (fr. 26, Diels), de que el lenguaje es pura *convención,* es decir, debido exclusivamente a la libre iniciativa de los hombres; 2.° la tesis defendida por Cratilo, igual a la de Heráclito (fr. 23 *e,* 114, Diels) y a la de los cínicos, de que el lenguaje es, naturalmente, producto de la acción causal de las cosas; 3.° la tesis, propugnada por Platón, de que el lenguaje es la selección inteligente del instrumento que sirve para acercar al hombre al conocimiento de las cosas. En la explicación de esta última tesis, Platón se refiere explícitamente a las ideas (440 *b)* a las que llama más frecuentemente "sustancias" con cuyo nombre designa: "lo que el objeto es" (428 *d).* No obstante, Platón no atribuye la producción del lenguaje a la naturaleza misma de las cosas, sino que lo considera, con los convencionalistas, como una producción del hombre; pero, al mismo tiempo, admite que esta producción no es arbitraria sino dirigida, hasta donde es posible, al conocimiento de las esencias, es decir, de la naturaleza de las cosas. El teorema fundamental que Platón se propone defender es que el lenguaje puede ser más o menos exacto e incluso

equivocado, o en otros términos, "que se puede decir falso": teorema que no halla lugar en las otras concepciones del lenguaje, ya que para ellas el lenguaje es siempre exacto o porque una convención vale por la otra o porque es la naturaleza de la cosa la que lo impone. La defensa de este teorema abre el camino a la antología del *Sofista.*

Finalmente, en el *Gorgias,* Platón ataca el arte que era la principal creación de los sofistas y la base de su enseñanza: la retórica. La retórica aspiraba a ser una técnica de la persuasión para la cual resultase completamente indiferente la tesis a defender o el tema tratado. Al concepto de este arte Platón opone que todo arte o ciencia resulta verdaderamente persuasivo sólo respecto al objeto que le es propio. La retórica no posee un objeto propio; permite hablar de todo, pero no consigue persuadir sino a quienes tienen un conocimiento inadecuado y sumario de las cosas de que trata, esto es, a los ignorantes. No es, pues, un arte, sino sólo una práctica adulatoria que presenta la apariencia de la justicia y se halla respecto a la política, que es arte de la justicia, en la misma relación en que la culinaria se halla respecto a la medicina: retórica y culinaria estimulan el gusto, una el del alma y la otra el del cuerpo; política y medicina curan verdaderamente al alma y al cuerpo. La retórica puede ser útil para defender con discursos la propia injusticia y para eludir la pena de la injusticia cometida; pero esto no es una ventaja. El mal para el hombre no consiste en sufrir la injusticia, sino en cometerla, porque ésta mancha y corrompe al alma; y sustraerse a la pena de la injusticia cometida es un mal todavía peor, porque quita al alma la posibilidad de liberarse de la culpa expiándola. En realidad, la retórica, por su indiferencia respecto a la justicia de la tesis a defender, implica la convicción (expuesta en el diálogo por Calicles) de que la justicia es sólo una convención humana, que es de tontos respetar; y que la ley natural es la ley del más fuerte. El más fuerte sigue únicamente su propio placer y no se preocupa de la justicia; tiende al predominio sobre los demás y tiene como única regla su propio talento. Pero contra este crudo inmoralismo, Platón observa que, no siendo el intemperante el hombre mejor, tampoco es el más feliz, ya que pasa de un placer a otro insaciablemente y es semejante a una cuba horadada que no acaba de llenarse nunca. El placer es la satisfacción de una necesidad; y la necesidad es siempre falta de algo, esto es, dolor: placer y dolor se condicionan mutuamente y no hay uno sin el otro. Pero el bien y el mal, por el contrario, no van juntos, sino separados, de modo que no pueden identificarse con el placer y dolor. El bien no puede conseguirse más que con la virtud; y la virtud es el orden y la regularidad de la vida humana. El alma buena es el alma ordenada, que es sabia, templada y justa a la vez.

La polémica contra los sofistas desarrollada en este grupo de diálogos, esclareciendo la naturaleza de la enseñanza de Sócrates, na hecho surgir los problemas que esta enseñanza planteaba. La virtud es ciencia; se puede, por tanto, enseñar y aprender. Pero ¿qué es aprender? He ahí el primer problema. El aprender crea indudablemente un vínculo entre hombre y nombre y entre el hombre y la ciencia: ¿de qué naturaleza es este vínculo? He ahí otro problema. Y ¿qué es exactamente la ciencia en que la virtud consiste? ¿Cuál es el objeto de esta ciencia, el ser de que trata? He ahí el ultimo y más grave problema que brota de la enseñanza socrática. La

investigación platónica debía, en su desarrollo ulterior, abordar estos problemas tanto en su singularidad como en sus relaciones recíprocas.

49. EL APRENDER Y SUS OBJETOS (LAS IDEAS)

Al problema del *aprender* está dedicado el *Menón.* Según el principio erístico, no se puede aprender ni lo que se sabe ni lo que no se sabe: puesto que nadie busca saber lo que ya sabe y nadie puede buscar saber si no sabe qué buscar. A este principio Platón opone el mito de la *αν άμνησις.* El alma es inmortal, ha nacido muchas veces y ha visto todas las cosas, sea en este mundo, sea en el Hades: no es maravilla, pues, que pueda recordar lo que ya sabía. La naturaleza es toda en sí congénere: y como el alma lo ha aprendido todo, nada impide que cuando se acuerda de una sola cosa —lo que precisamente es aprender— encuentre por sí misma todo lo restante, si tiene valor y no se cansa en la investigación; puesto que investigar y aprender no son más que recordar. La doctrina de los sofistas nos vuelve perezosos, porque nos aleja de la investigación; el mito del alma inmortal y del aprender como reminiscencia nos vuelve diligentes y nos empuja a la investigación. Platón confirma esta doctrina con el famoso ejemplo del esclavo que oportunamente interrogado llega por sí a entender, esto es, a aprender y a recordar, el teorema de Pitágoras. El mito de la reminiscencia expresa aquí el principio de la unidad de la naturaleza: la naturaleza del mundo es una sola; y es una también con la naturaleza del alma. Por eso partiendo de una cosa singular, aprendida con un acto singular, el hombre puede procurar aprender las demás cosas, que con aquella van ligadas, mediante sucesivos actos de estudio ligados con el primero en el curso de la investigación *(Men.,* 81 *c).* El mito tiene aquí, como en otros pasajes de Platón, un significado preciso: la anamnesis expresa, en los términos de la creencia órfica y pitagórica en la cadena de los nacimientos, aquella unidad de la naturaleza de las cosas y aquella unidad entre el alma y las cosas que hace posible aprender y hace posible, por tanto, la investigación que tiende al aprender.

Pero tanto el mito de la anamnesis como la doctrina de la unidad de la naturaleza los presenta Platón explícitamente como *hipótesis,* parecidas a las que emplean los geómetras. Se plantea una hipótesis cuando todavía no se conoce la solución de un problema y se anticipa dicha solución deduciendo aquellas consecuencias suyas que pueden luego confirmarla o rebatirla *(Men.,* 87 *a).* Como veremos, el uso de las hipótesis forma parte integrante de lo que Platón entendía por procedimiento dialéctico.

Pero si se plantea la hipótesis de que la virtud es ciencia, hay que admitir que pueda ser aprendida y enseñada. ¿Por qué, pues, no hay maestros ni alumnos de virtud? No son ciertamente maestros de virtud los sofistas, ni lo fueron los hombres más eminentes (Arístides, Temístocles, etc.) que Grecia tuvo, los cuales no supieron transmitir su virtud a sus hijos. Ahora bien, esto aconteció y acontece porque en aquellos hombres la virtud no era verdaderamente *sabiduría (φρόνησις)* sino una especie de inspiración divina, como la de los profetas y de los poetas. La sabiduría en su grado más alto es *ciencia,* en su grado más bajo es *opinión verdadera.* La opinión verdadera se

distingue de la ciencia porque le falta una garantía de verdad. Platón la compara a las estatuas de Dédalo que parecen estar a punto de escapar. Las opiniones tienden siempre a escapar "de no estar ligadas con un razonamiento causal" (Men., 98 *a).* Cuando las opiniones verdaderas se encadenan entre sí mediante el razonamiento se consolidan y se convierten en ciencia. La ciencia es, pues, el punto más alto al que debe tender el estudio y lo que la investigación debe hacer surgir del recuerdo.

El *Menón* esboza así las primeras líneas de una teoría del aprender, la cual, sin embargo, deja abiertos a su vez numerosos problemas. Si el aprender es un recordar, ¿qué valor tiene respecto a éste el conocimiento sensible? ¿Y cuál es el objeto de este aprender? Por otra parte, toda la teoría de las anamnesis está fundada en el supuesto de la inmortalidad del alma; ¿es posible demostrar este supuesto? Tales son los problemas debatidos en el *Fedón.* Pero el planteamiento mismo de este problema lleva a Platón definitivamente más allá del punto a que Sócrates había llegado. La determinación de un *objeto* de la ciencia, de un objeto que no tiene nada que ver con las cosas sensibles, así como la ciencia no tiene nada que ver con el conocimiento sensible, induce a Platón a la primera formulación de la *teoría de las ideas.*

Sin embargo, esta teoría ni siquiera en el *Fedón* aparece formulada orgánicamente, sólo siempre se presupone, como aleo que ya conocen los interlocutores y ya lo han aceptado como una base de la investigación. Tal vez precisamente porque esta teoría es el centro hacia el cual convergen las directrices de la indagación, Platón rehusó, conforme al principio de su enseñanza (§ 42), el tratarlas sistemáticamente. Tal vez era objeto de aquellas "doctrinas no escritas" de que habla el mismo Platón en la *Carta* VII (341 *c)* y a las que también Aristóteles alude en muchos pasajes; doctrinas que debían constituir el patrimonio de la Academia. No obstante, en el *Fedón,* resultan evidentes algunas determinaciones que Platón atribuye a las ideas. Estas determinaciones son tres: 1.° las ideas son los *objetos* específicos del conocimiento racional; 2.° las ideas son *criterios* o principios de juicio de las cosas naturales; 3.° las ideas son *causas* de las cosas naturales.

1.° Como objetos del conocimiento racional, las ideas reciben en Platón el nombre de entes o sustancias y se distinguen claramente de las cosas sensibles. Por primera vez, en el Fedón, se formulan las principales críticas que Platón ha dirigido a los sofistas en los diálogos precedentes. El defecto fundamental de los sofistas es que se niegan a ir más allá de las apariencias, por lo que permanecen prisioneros de las mismas y, hablando con propiedad, no son filósofos. La filosofía consiste en avanzar más allá de las apariencias y, ante todo, de las apariencias sensibles. En el *Fedón* se declara que la finalidad de la filosofía es apartar al alma de la investigación "hecha con los ojos, con los oídos y con los demás sentidos , reuniría y concentrarla en sí misma de modo que descubra ella "el ser en sí" y, de esta manera, proceda de la consideración de lo sensible y visible a la de lo inteligible e invisible. Aquí se injerta en el tronco de la filosofía socrática la oposición propia del eleatismo entre la vía de la opinión y la vía de la verdad, señalándose como objeto propio de la razón, el *ser en sí,* la idea. Además, a la antítesis eleática se le une el mito órfico-pitagórico; si la

sensibilidad está ligada al cuerpo y es un impedimento, más que una ayuda para la investigación, ésta exige que el alma se aparte, en lo posible, del cuerpo, de modo que viva en espera y en preparación para la muerte, con la que la separación viene a ser total. Sin embargo, las otras determinaciones que Platón da a las ideas, al estar fundadas en la conexión entre ideas y cosas, excluyen la rigidez eleática de la oposición entre la razón y los sentidos.

2.° En efecto, las ideas constituyen los *criterios* para juzgar las cosas sensibles. Por ejemplo, para juzgar si dos cosas son iguales, nos servimos de la idea de lo igual, que es la igualdad perfecta a la que sólo se adecúan imperfectamente los iguales sensibles. Para juzgar de lo que es bueno, justo, santo, bello, el criterio lo obtenemos de las ideas correspondientes, o sea, de los entes a quienes corresponden estos conceptos. Por lo tanto, las ideas son, de acuerdo con el *Fedón* (75 *c-d),* criterios de valoración, y ellas mismas *valores.*

3° Las ideas son las *causas* de las cosas naturales. Platón presenta esta doctrina como una consecuencia inmediata de la teoría de Anaxágoras, que la mente es la causa ordenadora de todas las cosas. "Si es así, si la inteligencia ordena todas las cosas y cada cosa dispone del mejor modo, hallar la causa por la que cada cosa se genera, se destruye o existe, significa encontrar cuál es para ella el modo mejor de existir, de modificarse o de actuar" *(Fed., 97 c).* Desde este punto de vista "lo óptimo y lo excelente" son la única causa posible de las cosas y el único objeto de la ciencia, ya que quien sabe reconocer lo mejor, puede también reconocer lo peor. Realmente, Anaxágoras fue infiel a este principio; pero Platón declara, en cambio, que él pretende permanecer fiel y que, por lo mismo, no admitirá otras causas de las cosas sino las razones (λόγοι) de las cosas mismas: la perfección o el fin a que está destinadas *(Ib., 99 e).* Por consiguiente, las ideas son al mismo tiempo criterios de valoración y causas de las cosas naturales: en una y otra de sus funciones, son los λόγοι, las razones de las cosas.

La inmortalidad, del alma, necesaria para justificar la tarea de la filosofía, es demostrable justamente sobre la base de la doctrina de las ideas. El alma, en efecto, es, al igual que las ideas, invisible, y por tanto, presumiblemente, también indestructible. Además, la reminiscencia es otra prueba de su inmortalidad en cuanto demuestra su preexistencia. En fin, si se quiere comprender la naturaleza del alma, es preciso buscar de qué idea participa; y esta idea es la vida. Pero participando necesariamente de la vida, el alma no puede morir; y al acercarse la muerte, no resulta víctima de ella, antes bien, se aleja sin sufrir daños y conservando la inteligencia.

De tal manera el desarrollo de la teoría del aprender, establecida en el *Menón,* conduce, en el *Fedón,* a determinar el objeto del aprender como idea o valor objetivo y recibe en este diálogo la demostración de su supuesto fundamental, la inmortalidad.

50. EL EROS

El aprender establece entre el hombre y el ser en sí y entre los hombres

asociados en la investigación común una relación que no es puramente intelectual, porque compromete la totalidad del hombre y por lo tanto también la voluntad. Platón define esta relación como *amor* (e)roj). A la teoría del amor están dedicados dos de los diálogos artísticamente más perfectos, el *Banquete y* el *Fedro.* De los dos, el segundo es ciertamente posterior al primero. El *Banquete* considera sobre todo el objeto del amor, esto es, la belleza, y procura determinar los grados jerárquicos de ésta. El *Fedro,* por el contrario, considera sobre todo el amor en su subjetividad, como aspiración hacia la belleza y elevación progresiva del alma al mundo del ser, al cual la belleza pertenece.

Los discursos que los interlocutores del *Banquete* pronuncian uno tras otro en alabanza del eros expresan los caracteres subordinados y accesorios del amor, caracteres que la doctrina expuesta por Sócrates unifica y justifica. Pausanias distingue del eros vulgar que se refiere a los cuerpos, el eros celeste, que se refiere a las almas. El médico Erixímaco ve en el amor una fuerza cósmica que determina las proporciones y la armonía de todos los fenómenos, tanto en el hombre como en la naturaleza. Aristófanes, mediante el mito de los seres primitivos compuestos de hombre y mujer (andróginos), divididos por los dioses como castigo en dos mitades que se buscan mutuamente para volverse a unir y reconstituir el ser primitivo, expresa uno de los caracteres fundamentales que el amor revela en el hombre: la insuficiencia. De este carácter, precisamente, parte Sócrates: el amor desea algo qué no posée, pero de lo cual tiene necesidad, y es por tanto insuficiencia. El mito, en efecto, le llama hijo de Pobreza *(peni/a) y* de conquista (πόρος); como tal no es un dios, sino un demonio; por esto no posee la belleza, sino que la desea; no posee la sabiduría, sino que aspira a poseerla y es por tanto filósofo, mientras que los dioses son sabios. El amor es, pues, deseo de belleza; y la belleza se desea porque es el bien que nos hace felices. El hombre que es mortal tiende a engendrar en la belleza y por tanto a perpetuarse a través de la generación, dejando tras de sí un ser que se le asemeje. La belleza es el fin (τέλος), el objeto del amor.

Pero la belleza posee grados diversos a los cuales el hombre puede elevarse sólo sucesivamente a través de un lento camino. En primer lugar, es la belleza de un cuerpo bello la que atrae y rinde al hombre. Después advierte que la belleza es igual en todos los cuerpos y pasa así a desear y amar toda la belleza corpórea. Pero por encima de ésta hay la belleza del alma; y más arriba aún, la belleza de las instituciones y de las leyes, después la belleza de las ciencias y, en fin, por encima de todo, la belleza en sí, que es eterna, superior al devenir y a la muerte, perfecta, siempre igual a sí misma y fuente de toda otra belleza (210 a-211 *a).*

¿De qué modo puede el alma humana recorrer los grados de esta jerarquía, hasta alcanzar la belleza suprema? Tal es el problema del *Fedro,* el cual parte por esto de la consideración del alma y de su naturaleza. El alma es inmortal en cuanto no engendrada; en efecto, se mueve por sí, teniendo por tanto en sí misma el principio de su vida. Su naturaleza se puede expresar "por vía humana y más breve" mediante un mito. Es semejante a un tronco de caballos alados guiados por un auriga: uno de los caballos es excelente, el otro es pésimo, de modo que la tarea del auriga es difícil y penosa. El auriga procura encaminar hacia el cielo a los caballos en

busca de los dioses, hacia la región supraceleste *(υτερουρανιος)* que es la sede del ser. En esta región se encuentra la "verdadera sustancia" *(ou)si/a)*, privada de color y de forma, impalpable, que sólo puede ser contemplada por aquella guía del alma que es la razón, la sustancia, que es objeto de la verdadera ciencia *(Fedr.* 247 *c).* Esta sustancia, que es el ser verdadero, es la totalidad de las ideas (justicia en sí, templanza en sí, etc.). El alma no la puede contemplar largo tiempo porque es impulsada hacia abajo por el caballo de las patas blancas. Por esto cada alma contempla más o menos la sustancia del ser, y cuando por olvido o por culpa se agobia, pierde las alas y se encarna, va a vivificar el cuerpo de un hombre que será tal como ella lo haga. El alma que ha visto más se introduce en el cuerpo de un hombre que se consagra al culto de la sabiduría o del amor; las que vieron menos se encarnan en hombres que son cada vez más ajenos a la busca de la verdad y de la belleza. Ahora bien, en el alma que ha caído y se ha encarnado, el recuerdo de las sustancias ideales se despierta precisamente gracias a la belleza. El hombre, en efecto, reconoce súbitamente, apenas la ve, la belleza por su luminosidad. La vista, que es el más agudo de los sentidos corporales, no ve ninguna de las demás sustancias; pero puede ver la belleza. "Sólo a la belleza le tocó el privilegio de ser la más evidente y la más "amable." Hace de mediadora entre el hombre caído y el mundo de las ideas; y a su llamada el hombre responde con el amor. Verdad es que el amor puede también permanecer ligado a la belleza corporal y pretender gozar sólo de ésta; pero cuando el amor es sentido y realizado en su verdadera naturaleza, entonces se convierte en guía del alma hacia el mundo del ser. En este caso ya no es sólo deseo, impulso, delirio; sus caracteres pasionales no desmayan, pero se subordinan y funden en la búsqueda rigurosa y lúcida del ser en sí, de la idea. El eros se convierte entonces en procedimiento racional, dialéctica (§ 56). La dialéctica es al mismo tiempo investigación del ser en sí y unión amorosa de las almas en el aprender y en el enseñar. Es por tanto *psicagogia,* guía del alma, gracias a la mediación de la belleza, hacia su verdadero destino. Y es también el verdadero arte de la persuasión, la verdadera retórica; la cual no consiste, como sostienen los sofistas, en una técnica a la que sea indiferente la verdad de su objeto y la naturaleza del alma, que se quiere persuadir, sino ciencia del ser en sí y, a la vez, ciencia del alma. Como tal distingue las especies del alma y encuentra para cada una el camino apropiado a fin de persuadirla y conducirla al ser.

Este concepto de la dialéctica, que es el punto culminante del *Fedro* y la desembocadura de la teoría platónica del amor, debía ser el centro de la especulación platónica en los últimos diálogos.

51. LA JUSTICIA

Todos los temas especulativos y los resultados fundamentales de los diálogos precedentes se encuentran recapitulados en la obra máxima de Platón, la *República,* que los ordena y los conexiona alrededor del motivo central de una comunidad perfecta en la que el individuo encuentra su perfecta formación. El proyecto de una comunidad tal se funda en el principio que constituye la directriz de toda la filosofía platónica. "Si los

filósofos no gobiernan la ciudad o si aquellos a quienes ahora llamamos reyes o gobernantes no cultivan de verdad y seriamente la filosofía, si el poder político y la filosofía no coinciden en las mismas personas y si la multitud de quienes ahora se aplican exclusivamente a uno u otra no se ve con el máximo rigor privada de hacerlo, es imposible que cesen los males de la ciudad e incluso los del género humano" *(Rep.*, V, 473 *d).* Pero en este punto del desarrollo de la indagación, la constitución de una comunidad política gobernada por filósofos plantea a Platón dos problemas fundamentales: ¿Cuál es el objetivo y el fundamento de tal comunidad? ¿quiénes son, propiamente los filósofos?

A la primera pregunta Platón contesta: la *justicia.* Y efectivamente la *República* se propone de manera explícita determinar la naturaleza de la justicia. Ninguna comunidad humana puede subsistir sin la justicia. A la instancia sofística que querría reducirla al derecho del más fuerte, Platón opone que ni siquiera una cuadrilla de bandidos o de ladrones podría concluir nada, si sus componentes violasen las normas de la justicia dañándose los unos a los otros. La justicia es condición fundamental del nacimiento de la vida del Estado. El Estado debe estar constituido por tres clases: la de los gobernantes, la de los guardianes o guerreros y la de los ciudadanos que ejercen cualquier otra actividad (agricultores, artesanos, comerciantes, etc.). La *prudencia* pertenece a la primera de estas clases, porque basta que los gobernantes sean sabios para que todo el Estado sea sabio. La *fortaleza* pertenece a la clase de los guerreros. La *templanza,* como acuerdo entre gobernantes y gobernados sobre quien debe regir el Estado, es virtud común a todas las clases. Pero la *justicia* comprende todas estas tres virtudes: se realiza cuando cada ciudadano atiende a su tarea propia y a lo que le corresponde. De hecho, las tareas en un Estado son tantas y todas necesarias a la vida de la comunidad que cada cual debe escoger aquella para la que sea apto y dedicarse a ella. Solamente así cada hombre sera uno y no múltiple, y el mismo Estado será uno (423 *d).*

La justicia garantiza la unidad y con ella la fuerza del Estado. Pero garantiza igualmente la unidad y la eficacia del individuo. En el alma individual Platón distingue, al igual que en el Estado, tres partes: la parte *racional,* mediante la cual el alma razona y domina los impulsos; la parte *concupiscible,* que es el principio de todos los impulsos corporales; y la parte *irascible,* que es auxiliar del principio racional y se irrita y lucha por lo que la razón considera justo. Propia del principio racional será la prudencia, y del principio irascible la fortaleza y corresponderá a la templanza el acuerdo de las tres partes en dejar el mando al alma racional. Igualmente en el hombre individual se logrará la justicia cuando cada parte del alma haga únicamente su propia función.

Evidentemente, la realización de la justicia en el individuo y en el Estado sólo puede proceder paralelamente. El Estado es justo cuando cada individuo atiende sólo a la tarea que le es propia; y el individuo que atiende sólo a la tarea propia, es él mismo justo. La justicia no es sólo la unidad del Estado en sí mismo y del individuo en sí mismo; es, al mismo tiempo, la unidad del individuo y del Estado, y, por tanto, el acuerdo del individuo con la comunidad.

Dos condiciones son necesarias para la realización de la justicia en el

Estado. En primer lugar, la eliminación de la riqueza y de la pobreza, pues ambas imposibilitan al hombre para atender a su propia misión. Pero esta eliminación no implica una organización comunista. Según Platón, las dos clases superiores de los gobernantes y de los guerreros no deben poseer nada ni recibir ninguna compensación, aparte los medios de vida. Mas la clase de los artesanos no está excluida de la propiedad; y los medios de producción y de distribución se dejan a manos del individuo. La segunda condición es la abolición de la vida familiar, abolición que deriva de la participación de las mujeres en la vida del Estado en pie de la más perfecta igualdad con los hombres y con la única condición de su capacidad. Las uniones entre hombre y mujer se establecen por el Estado con vistas a la procreación de hijos sanos. Y los hijos se crían y educan por el Estado que se convierte todo él en una sola gran familia. Estas dos condiciones hacen posible un Estado según justicia, siempre, se entiende, que se cumpla la otra condición: que el gobierno se dé a los filósofos.

La naturaleza de la justicia se ilumina indirectamente merced a la determinación de la injusticia. El Estado de que habla Platón es el Estado *aristocrático*, en el cual el gobierno pertenece a los mejores. Pero éste no corresponde a ninguna de las formas de gobierno existentes. Estas son todas degeneraciones del hombre justo, que es uno en sí y con la comunidad, porque es fiel a su tarea. Tres son las degeneraciones del Estado y tres las correspondientes degeneraciones del individuo. La primera es la *timocracia,* gobierno fundado en el honor, que surge cuando los gobernantes se apropian de tierras y de casas; le corresponde el hombre timocrático, ambicioso y amante del mando y de los honores, pero desconfiado respecto a los sabios. La segunda forma es la *oligarquía,* gobierno fundado en el patrimonio y en el cual mandan los ricos; le corresponde el hombre ávido de riquezas, parsimonioso y laborioso. La tercera forma es la *democracia,* en la cual los ciudadanos son libres y a cada cual le es lícito hacer lo que quiera; le corresponde el hombre democrático, que no es parsimonioso como el oligárquico, antes bien, tiende a abandonarse a deseos inmoderados. En fin, la más baja de todas las formas de gobierno es la *tiranía,* que a menudo es consecuencia de la excesiva libertad de la democracia. Es la forma más despreciable porque el tirano, para preservarse del odio de los ciudadanos, ha de rodearse de los peores individuos. El hombre tiránico es esclavo de sus pasiones, a las cuales se abandona desordenadamente y es el más infeliz de los hombres.

52. EL FILOSOFO

La parte central de la *República* está dedicada a la delineación de la misión propia del filósofo. Filósofo es aquel que ama el conocimiento en su totalidad y no sólo en alguna de sus partes singulares. Pero ¿qué es el conocimiento? Platón establece aquí por primera vez explícitamente el criterio fundamental de la validez del conocer: "Lo que absolutamente es, es absolutamente cognoscible; lo que no es de ninguna manera, de ninguna manera es cognoscible" (477 a). Por esto al *ser* corresponde la *ciencia,* que es el conocimiento absolutamente verdadero; al *no-ser,* la *ignorancia; y* al

devenir, que se encuentra entre el ser y el no ser, corresponde la *opinión* (δόξα), que se encuentra entre el conocimiento y la ignorancia. Opinión y ciencia constituyen todo el campo del conocimiento humano. La opinión posee como campo propio el conocimiento sensible, la ciencia el conocimiento racional. Tanto el conocimiento sensible como el conocimiento racional se dividen cada uno en dos partes que se corresponden simétricamente; y se dan así los siguientes grados del conocer:

1.° La suposición o conjetura (ei/kasi/a), que tiene por objeto sombras e imágenes.

2.° La opinión creída, pero no certificada (πιστις), que tiene por objeto las cosas naturales, los seres vivos, los objetos de arte, etc.

3.° La inteligencia científica (διάνοια), que procede por vía de hipótesis partiendo del mundo sensible. Este tiene por objeto los entes matemáticos.

4.° La razón filosófica *(no\hsuj),* que procede dialécticamente y tiene por objeto el mundo del ser.

Del mismo modo que las sombras, las imágenes reflejadas, etc., son copias de las cosas naturales, así las cosas naturales son copias de los entes matemáticos y éstos, a su vez, copias de las sustancias eternas que constituyen el mundo del ser. Y en efecto, el mundo del ser es el mundo de la unidad y del orden absoluto. Los entes matemáticos (números, figuras geométricas) reproducen el orden y la proporción del mundo del ser. A su vez, las cosas naturales reproducen las relaciones matemáticas, por lo cual cuando queremos juzgar de la realidad de las cosas recurrimos a la *medida.* Así todo el conocimiento tiene en su cima el conocimiento del ser: cada uno de sus grados recibe su valor del grado superior y todos del primero.

El hombre debe ir de la opinión a la ciencia educándose gradualmente; este proceso lo describe Platón mediante el mito de la caverna. En el mundo sensible, los hombres son como esclavos encadenados en una caverna y obligados a mirar en el fondo de ésta las sombras de los seres y de los objetos proyectadas por un fuego que arde al. exterior. Los hombres toman estas sombras por realidad porque desconocen la realidad verdadera. El esclavo que se liberase y consiguiese salir fuera, por de pronto no podría soportar la luz del sol; habría de acostumbrarse a mirar las sombras, después las imágenes de los hombres y de las cosas reflejadas en el agua, en fin, las cosas mismas y sólo al final podría elevarse a la contemplación de los astros y del sol. Solo entonces advertiría que precisamente el sol nos da las estaciones y los años y gobierna todo cuanto existe en el mundo visible y que de él dependen todas las cosas que él y sus compañeros veían en la caverna. Ahora bien, la caverna es justamente el mundo sensible; las sombras proyectadas sobre el fondo son los seres naturales; el fuego es el sol. Nuestro conocimiento de las cosas naturales es como el de esos esclavos. Si el esclavo que antes se ha liberado vuelve a la caverna, sus ojos se hallarán ofuscados por la oscuridad y no sabrá discernir las sombras; por esto se verá burlado y despreciado por sus compañeros, los cuales conferirán los máximos honores a quienes saben ver las sombras más agudamente. Pero él sabe que la Verdadera realidad está fuera de la caverna, que el verdadero conocimiento no es el de las sombras y por esto sentirá compasión por aquellos que se contentan con tal conocimiento y lo tienen por verdadero.

La educación consistirá, por tanto, en llevar al hombre de la

consideración del mundo sensible a la consideración del mundo del ser, y en conducirle gradualmente hacia el punto más alto del ser, que es el *bien.* Para preparar al hombre para la visión del bien pueden servir las ciencias que tienen por objeto aquellos aspectos del ser que más se avecinan al bien: la *aritmética,* como arte de cálculo, que permite corregir las apariencias de los sentidos; la *geometría,* como ciencia de entes inmutables; la *astronomía,* como ciencia del movimiento más ordenado y perfecto, el de los cielos; la *música,* como ciencia de la armonía. El bien corresponde en el mundo del ser a lo que es el sol en el mundo sensible. Y así como el sol no sólo hace visibles las cosas mediante su luz sino que también las hace nacer, crecer y alimentarse, así el bien no sólo hace cognoscibles las sustancias que constituyen el mundo inteligible, sino que también les da el ser de que están dotadas. Por esta prevalencia suya, el bien no es una idea entre las demás, sino la *causa* de las ideas: no es sustancia, en el sentido en que son sustancias las ideas, sino que es "superior a 1 sustancia" *(Rep.,* 509 *b).* El bien es la perfección misma, mientras que las ideas son perfecciones, es decir, bienes; y no es el ser porque es la *causa* del ser. Este texto platónico es fundamental en todas las interpretaciones religiosas del platonismo iniciadas de las corrientes neoplatónicas de la antigüedad (§ § 114, y sigs). Dichas corrientes, al insistir en la causalidad del bien, lo han identificado con Dios: pero esta identificación no encuentra apoyo en los textos platónicos. La tesis que Platón defiende en el pasaje citado es la misma que la defendida en el *Fedón:* la identificación del poder causal con la perfección, de modo que una cosa posee tanto más causalidad, cuanto más perfecta es. Esta tesis se la apropió el neoplatonismo, pero las implicaciones teológicas que descubrió en ella el neoplatonismo permanecen extrañas al verdadero pensamiento platónico.

La inspiración fundamental de este pensamiento es, como ya se ha dicho, la finalidad política de la filosofía. En vista de esta finalidad, el punto más alto de la filosofía no es la contemplación del bien como causa suprema: es la utilización de todos los conocimientos que el filósofo ha podido adquirir para la fundación de una comunidad justa y feliz. En efecto, según Platón, forma parte de la educación del filosofo el *retorno a la caverna,* que consiste en la reconsideración y revalorización del mundo humano a la luz de lo que se ha visto fuera de este mundo. Para el hombre, volver a la caverna significa poner lo que vio a disposición de la comunidad, para darse cuenta él mismo de aquel mundo, que, a pesar de ser inferior, es el mundo humano, o sea *su* mundo, y para obedecer el vínculo de justicia que le liga a la humanidad en su propia persona y en la de los demás. Deberá pues, reacostumbrarse a la oscuridad de la caverna; y entonces verá mejor que los compañeros que quedaron en ella y reconocerá la naturaleza y los caracteres de cada imagen por haber visto el verdadero ejemplar de cada una: la belleza, la justicia y el bien. Así el Estado podrá ser constituido y gobernado por gente despierta y no, como ocurre ahora, por gente que sueña y que combate entre sí por sombras y se disputa el poder como si fuese un gran bien (VII, 520 *c).* Sólo mediante la vuelta a la caverna, sólo cimentándose en el mundo humano, el hombre será verdaderamente justo, esto es, verdaderamente filósofo.

53. CONDENA DEL ARTE IMITATIVO

La filosofía es una vida "de despiertos", exige él abandono de toda ilusión respecto a la realidad de las sombras que se nos aparecen en el mundo sensible. El arte imitativo, por el contrario, se aferra a esta ilusión; de ahí la condena que sobre él lanza Platón en el libro X de la *República.* Y, en efecto, la imitación, por ej., la de la pintura, se detiene en la apariencia de los objetos; los representa distintos en las diversas perspectivas cuando son los mismos siempre, y no reproduce más que una pequeña parte de la apariencia misma, tanto que no consigue engañar más que a muchachos y a tontos. Esto ocurre porque la imitación prescinde completamente del cálculo y de la medida de que nos servimos para corregir las ilusiones de los sentidos. Estos nos muestran los mismos objetos torcidos o rectos según que se les mire dentro o fuera del agua, y cóncavos o convexos, grandes o pequeños, pesados o ligeros, según otras ilusiones. Vencemos estas ilusiones recurriendo a la parte superior del alma, que interviene para medir, para calcular, para pesar. Pero la imitación que renuncia a estas operaciones, se dirige exclusivamente a la parte inferior del alma, que es la más alejada de la sabiduría. Lo mismo ocurre con la poesía. Esta imita la parte pasional del alma, que se abandona a los impulsos e ignora el orden y la medida en que consiste la virtud; y así da las espaldas a la razón. La culpa de la poesía trágica es todavía más grave; nos lleva a conmovernos por las desdichas ficticias que se ven en la escena, a reír inmoderadamente de actitudes bufas que todos debemos condenar en la realidad; y así suministra alientos y vigor a la parte peor del hombre. Añádase a esto la observación (hecha ya en el *Ion)* de que el poeta no sabe verdaderamente nada, de lo contrario debería preferir efectuar las empresas que canta o practicar las artes que describe; y se tendrá el cuadro completo de la condena que Platón pronuncia contra el arte imitativo.

Ningún valor puede tener, por tanto, la creación en que ese arte consiste. Si la divinidad crea la forma natural de las cosas, si el artesano reproduce esta forma en los muebles y en los objetos que crea, el artista no hace más que reproducir los muebles o los objetos creados por el artesano y se encuentra en consecuencia más alejado todavía de la realidad de las cosas naturales. Estas no poseen realidad más que en cuanto participan de las determinaciones matemáticas (medida, numero, peso) que eliminan su desorden y sus contrastes; y precisamente de estas determinaciones matemáticas prescinde la imitación, limitándose a aprehender las apariencias superficiales y contradictorias; no puede, pues, aspirar a ningún grado de validez objetiva, y tiende a encerrar al hombre en aquella ilusión de realidad, de la que la filosofía debe despertar.

54. EL MITO DEL DESTINO

Un Estado como el diseñado por Platón no tiene necesidad de ser históricamente real. Platón explícitamente afirma que no importa su realidad, sino sólo que el hombre proceda y viva en conformidad con él (IX, 592 *b).* Sócrates fue el ciudadano ideal de esta comunidad ideal; para ella y

en ella vivió y murió. Ciertamente por esto Platón le llama "el hombre más justo y mejor". Y, siguiendo el ejemplo de Sócrates, quienquiera que se proponga ser justo debe volver la mirada hacia semejante comunidad.

La justicia, como fidelidad del hombre a su propia misión, da lugar al problema del *destino.* Se trata del problema debatido en el mito final de la *República y* ya aludido en el *Fedro* (249 *b).* Platón proyecta míticamente la elección, que cada cual hace del propio destino, en el mundo del más allá; mas el significado del mito, como el de todos los mitos platónicos, es fundamental. Er, muerto en el campo de batalla y resucitado doce días después, ha podido contar a los hombres la suerte que les espera después de la muerte. La parte central de la narración de Er se refiere a la elección de vida a la que se invita a las almas en el momento de su reencarnación. Parca Láquesis, que pregona la elección, afirma su libertad. "No es el demonio quien escogerá vuestra suerte, sino que sois vosotros los que escogeréis vuestro demonio. El primero que la suerte designe será el primero que escoja el tenor de vida al cual se verá necesariamente ligado. La virtud está a disposición de todos; cada cual participará más o menos de ella según que la estime o la desprecie. Cada uno es responsable del propio destino, la divinidad no es responsable" *(Rep., X,* 617 *e).* Las almas escogen, pues, según el orden designado por la suerte, entre los modelos de vida que en gran número tienen ante sí. En parte su elección depende del acaso, ya que los primeros tienen mayores posibilidades de elección: pero incluso quien escoge el último, si escoge atinadamente, puede obtener una vida feliz. Todo el significado del mito se halla en los motivos que sugieren al alma la elección decisiva. Aun aquellos venidos del cielo escogen a veces mal "porque no han sido puestos a prueba por los sufrimientos" y así se dejan deslumbrar por modelos de vida aparentemente brillantes gracias a la riqueza o al poder, que amagan la desdicha y el mal. Pero las más de las veces el alma escoge a base de su experiencia de la vida precedente; y así el alma de Ulises, recordando sus antiguos trabajos y limpia ya de ambición, escoge la vida más modesta, que todos habían abandonado. Así pues, el mito que parecía negar la libertad del hombre en la vida terrena y hacer depender el desarrollo entero de esta vida de la decisión tomada en un momento antecedente, reafirma, por lo contrario, la libertad, pues hace depender la decisión de la conducta que el alma ha llevado en el mundo, de lo que el hombre ha querido ser y ha sido en esta vida. Y entonces Sócrates puede poner en guardia al hombre y aconsejarle que se prepare para la elección. "Es éste el momento más peligroso del hombre y por esto cada cual, dejando de lado todas las demás ocupaciones, debe procurar atender sólo a esto: descubrir y reconocer al hombre que lo pondrá en condiciones de discernir mejor el género de vida y de saberlo escoger" (618 *c).* A tal fin es necesario calcular qué efectos producen sobre la virtud las condiciones de vida, qué resultados buenos o malos produce la belleza cuando se une con la pobreza o la riqueza o con las capacidades diversas del alma o con todas las demás condiciones de la vida; y sólo considerando todo esto en relación con la naturaleza del alma se puede escoger la vida mejor, que es la más justa. Y "en vida o en muerte, esta elección es la mejor para el hombre".

Este mito del destino que afirma la libertad del hombre al decidir sobre la propia vida, cierra dignamente la *República,* diálogo sobre la justicia, virtud

por cuyo medio cada hombre debe asumir y llevar a término la misión que le es propia.

55. FASE CRITICA DEL PLATONISMO: EL "PARMÉNIDES" Y EL "TEETETES"

En el *Parménides,* Sócrates no es por primera vez el personaje principal del diálogo. La indagación platónica sobre el verdadero significado de la personalidad de Sócrates ha roto ya la envoltura doctrinal, de la que esta personalidad se hallaba históricamente revestida. Los resultados alcanzados por dicha indagación plantean otros problemas, requieren otras determinaciones, no motivados por la letra de la enseñanza socrática, pero necesarios, sin embargo, para comprender plenamente tal enseñanza y para conferirle su justificación definitiva. La investigación de Platón se hace cada vez más técnica, el campo de indagación se delimita y se profundiza. Después de la gran síntesis de la *República,* la investigación tiende a alcanzar otros estratos de profundidad, para los cuales deben ponerse a contribución las enseñanzas de otros maestros, y en primer lugar de Parménides.

El *Parménides* señala el punto crítico en el desarrollo de la teoría de las ideas. En este diálogo, las ideas se definen (o redefinen) y se clasifican, planteándose claramente los problemas a que dan lugar tanto en sus relaciones recíprocas con las cosas como en sus relaciones con la mente humana. Se pueden asumir las respuestas que Sócrates da a Parménides en la introducción del diálogo, como constituyendo, en su conjunto, un golpe de vista crítico que el propio Platón lanza, en un determinado momento, sobre la doctrina fundamental de la filosofía. Y efectivamente, tales respuestas encuentran confirmaciones literales en las alusiones a las ideas que pueden hallarse en los otros diálogos de Platón.

En primer lugar: ¿Qué es la idea? "Yo creo que admites —dice Parménides (132 *a)*— que hay una forma singular en cada caso por este motivo: cuando te aparecen muchas cosas grandes, tú crees entonces que hay una idea única que es la misma cuando se mira a todas aquellas cosas y que por ello la magnitud es una unidad". En otros términos, la idea es la *forma única de algo múltiple* que aparece como tal a quien abraza este múltiple de un solo golpe de vista intelectual: esta es la definición que mejor se presta a expresar la noción de la idea tal como se empica en toda la obra de Platón.

En segundo lugar: ¿de qué objetos hay ideas? La respuesta del *Parménides* (130 *b-d)* es que: *a)* ciertamente, hay ideas de objetos como la semejanza y la desemejanza, la pluralidad y la unidad, el reposo y el movimiento, lo singular y lo plural, etc.; *b)* ciertamente, hay ideas de lo justo, de lo bueno, de lo bello, y de otra determinación de esta índole; *c)* es dudoso que haya ideas de objetos como hombre, fuego, agua, etc.; *d)* ciertamente, no hay ideas de objetos despreciables o ridiculos como pelo, barro, suciedad, etc. Estas respuestas se hallan confirmadas en el resto de la obra de Platón. Que haya ideas de los objetos de la clase *a),* o sea, de objetos matemáticos, es doctrina platónica fundamental. Estas son las ideas que, en la *República,* Platón considera como objeto de la razón científica y, por lo tanto, de las ciencias matemáticas *(Rep.,* 510 *c).* También es doctrina

fundamental del platonismo que existan las ideas-valores que son el objeto específico de la filosofía en sentido estricto (dialéctica), es decir, de la inteligencia o pensamiento (nohsij) *(Rep.,* 534 *a).* La duda sobre la existencia de ideas de cosas sensibles corresponde a una oscilación sobradamente conocida del pensamiento de Platón sobre este punto. Las más de las veces Platón no habla de ideas de esta clase, limitando su ejemplificación a los entes matemáticos y a los valores; en cambio, algunas veces habla *también* de ideas de cosas: por ejemplo, del frío y del calor *(Fed.,* 103 *b);* de lechos y de mesas *(Rep.,* 596 *a-b);* del hombre y del buey *(Fil.,* 15 *a);* del fuego y del agua *(Tim.,* 51 *a-b).* Esta oscilación de la doctrina platónica puede expresarse muy bien diciendo que Platón ha estado " en duda" sobre las ideas de objetos sensibles. En cuanto a los objetos de la clase *d),* Platón nunca ha hablado de ideas en relación con ellos: de modo que la exclusión del *Parménides* corresponde también aquí a una situación e hecho. Sin embargo, la duda sobre las ideas de objetos sensibles y la negación de las ideas de objetos despreciables se ponen en crisis por la observación de Parménides de que Sócrates, en estas actitudes, se ha dejado influenciar por las opiniones de los hombres y que cuando la filosofía lo absorba por completo, no despreciará ninguna de tales cosas *(Parm.,* 130 *e).* Esta observación da paso naturalmente a una noción de idea de tipo lógico-ontológico más que matemático-étnico: es decir, a una noción que insiste en los caracteres puramente *formales* de algo múltiple para reconocer en ello una forma *ontológica* única y que no se deje enredar en este procedimiento por consideraciones éticas. Y, en efecto, esta es la actitud que se puede encontrar en los diálogos platónicos posteriores al *Parménides,* y más concretamente en el *Sofista,* en el *Filebo y* en el *Timeo.*

En tercer lugar: ¿cuál es la relación entre las ideas y la mente del hombre? *El Parménides* fija dos puntos a este propósito: 1) las ideas no existen solamente como pensamientos en la mente humana: en tal caso serían pensamientos de nada (132 *b);* las ideas no existen más allá de toda relación con el hombre: en este caso serían incognoscibles para el hombre, objeto de una "ciencia in se" que no tendría nada que ver con la del hombre y que sólo podría pertenecer a la divinidad (134 *α-e).* Estas dos determinaciones son fundamentales: ambas corresponden a puntos de vista sostenidos constantemente por Platón en toda su obra.

En cuarto lugar: ¿cuáles son las relaciones de las ideas entre sí y de las ideas con los objetos cuya unidad constituyen? Este en el problema fundamental que se discute en el resto del diálogo como problema de las relaciones entre lo uno y lo múltiple. Lo *uno* es la idea; lo múltiple, los *muchos,* son los objetos de los cuales la idea es la unidad. Sobre esta relación, la dificultad consiste en entender cómo la idea puede ser participada por varios objetos o difundida en ellos sin resultar ella multiplicada y, por lo mismo, destruida en su unidad. Además, de la misma noción de idea parece brotar la multiplicación hasta lo infinito de las mismas ideas, pues si se tiene una idea siempre que se considera en su unidad una multiplicidad de objetos, también se tendrá una idea cuando se considere la totalidad de estos objetos *más* su idea. Esta será una *tercera* idea que, al considerarla a su vez juntamente con los objetos y con la idea precedente, dará lugar a una *cuarta* idea; y así sucesivamente hasta el infinito. Este es el

argumento llamado del "tercer hombre" cuya invención se atribuía a Polixeno de Megara y al que alude varias veces Aristóteles (Met., 990 *b,* 15; 1038 *b,* 30; 1059 *b, 2).* La dificultad no se elude definiendo como "semejanza" a la relación entre la idea y los objetos y considerando a la idea como arquetipo y a los objetos como imágenes o copias de aquélla, pues en tal caso, la semejanza misma se convierte en una idea que se añade como tercer término a los objetos y a la idea y que da lugar a una nueva semejanza, etc.

Estas dificultades son tales que Parménides hace a Sócrates una pregunta crucial: "¿Qué harás ahora de la filosofía? " Porque no se puede abandonar sin más la noción de idea, ya que sin ella, o sea, sin un punto firme en la multiplicidad y variabilidad de las cosas, no se puede pensar, ni mucho menos filosofar: sin la idea, quedaría destruida la misma posibilidad de dialogar (135 *c).* El único camino de salvación es el que presenta el propio Parménides: discutir, por vía de hipótesis, todos los modos posibles de relación entre lo uno y lo múltiple, y llevar hasta el final las consecuencias que se derivan de cada hipótesis. Dos son las hipótesis fundamentales: que el uno *sea uno* en el sentido de ser absolutamente uno; y que el uno *sea,* en el sentido de existir. La primera hipótesis cae por sí sola ya que, al excluir la existencia de toda multiplicidad, no sólo se excluye todo devenir sino también el ser del uno y la misma posibilidad de conocer o enunciar el uno, pues también lo multiplica el conocerlo o el enunciarlo (142 *a).* En cambio, si el uno es, en el sentido de que existe, su existir, al distinguirse de su unidad, introduce inmediatamente en el mismo uno una dualidad que puede multiplicarse e incluir la multiplicidad, el devenir y, de esta manera, la cognoscibilidad y la enunciabilidad del uno (155 *d-c).* Pero hay, sin embargo, un sentido en el que el uno *no es* (y en que, por tanto, tampoco lo múltiple es); el uno *no es* en el sentido de que no es absolutamente uno, que no subsiste fuera de su relación con lo múltiple, que no excluye el propio multiplicarse y articularse en un múltiple que, aunque sujeto al devenir y al tiempo, constituye siempre un orden numérico, esto es, una unidad. Y los muchos *no son* en el sentido que no son pura y absolutamente muchos, esto es, privados de cualquier unidad, porque en tal caso se dispersarían y pulverizarían en la nada, no pudiendo constituir *un* múltiple. El uno, pues, es (existe), pero al mismo tiempo *no es* absolutamente uno; los muchos *son* (existen), pero al mismo tiempo *no son* absolutamente muchos. El diálogo explora, en forma de solución puramente lógica, una conexión vital entre el uno y los muchos, por tanto entre el mundo del ser y el mundo del hombre. Por boca de Parménides, que en su filosofía había negado resueltamente el no ser (§ 14), se prepara el reconocimiento de la realidad del no ser (del mundo sensible y del hombre) a través de la afirmación de la estrecha relación de los muchos con el uno. Esta reivindicación se hará explícitamente en el *Sofista;* pero presupone la indagación respecto al proceso subjetivo del conocer, que se da en el *Teetetes.*

Puede parecer extraño que en esta fase del desarrollo de la indagación platónica halle lugar un diálogo francamente socrático en el cual el personaje de Sócrates se introduce para avalorar el arte mayéutica con toda su fuerza negativa y destructora (§ 27). Pero el *Teetetes* versa sobre un problema que penetra en el ámbito de la enseñanza socrática, el de la ciencia, y tiene un

objetivo prevalentemente crítico, queriendo demostrar que es imposible lograr una definición cualquiera de la ciencia permaneciendo en el dominio de la pura subjetividad cognoscente. La finalidad del *Teetetes* es complementaria y convergente con la del *Parménides.* El *Parménides* ha pretendido demostrar que es imposible considerar el ser en su pura objetividad, como unidad absoluta sin relación con el hombre y con su mundo (con los "muchos"). El *Teetetes* pretende demostrar que es imposible considerar el verdadero conocimiento, la ciencia, como pura subjetividad, sin relación con el mundo del ser (con el "uno"). En las definiciones que se dan de la ciencia y que son todas refutadas por Sócrates, no aparece en efecto ninguna alusión al mundo de las ideas o del ser en sí; y el diálogo se cierra negativamente. Parménides, el filósofo del ser, se introduce en su diálogo homónimo para demostrar la insuficiencia del ser en su objetividad. Sócrates, filósofo de la subjetividad humana, se introduce en el *Teetetes* para demostrar la insuficiencia del conocimiento como subjetividad aislada del ser.

La tesis que en el *Teetetes* se discute primordialmente y con más extensión es la tesis de la extrema subjetividad del conocer, la de Protágoras: la ciencia es la opinión, es lo que parece, por tanto, la sensación. Pero la sensación no suministra ningún criterio de juicio porque la sensación del ignorante equivale a la del sabio, la del sano a la del enfermo, la del hombre a la del animal; mientras que la ciencia debe contener un criterio, una medida que permita juzgar sobre el valor de las cosas incluso para el futuro (del cual no hay sensación). Se puede decir entonces que la ciencia es opinión verdadera, entendiendo por opinión el pensamiento. "Pensar es un discurso que el alma hace por sí consigo misma, en torno a los objetos que examina. Me parece que cuando el alma piensa no hace más que dialogar consigo misma, interrogándose y contestándose, afirmando y negando" (189 *e* — 190 *a).* Pero esta nueva definición, si elimina la relatividad y la mutabilidad que la primera ponía en la ciencia, permanece cerrada dentro del ámbito de la subjetividad. Si la ciencia es opinión verdadera, debe distinguirse de la opinión falsa; ahora bien, es imposible determinar en qué consiste la falsedad de una opinión. La opinión debe siempre, como ya se ha visto (§ 49), tener un objeto real; y si tiene un objeto real, es verdadera. Añadir que la ciencia consiste en la opinión verdadera acompañada de la razón, no sirve tampoco de nada; ya que, entiéndase como se quiera, la razón que debe justificar y apoyar a la opinión verdadera, permanece en el ámbito del pensamiento subjetivo y no garantiza de ninguna manera la validez objetiva del conocimiento.

La conclusión negativa del *Teetetes* es fecunda en resultados. La tentativa de reducir la ciencia al pensamiento subjetivo, al coloquio interior del alma con sí misma no ha tenido éxito: del mismo modo que no lo ha tenido la tentativa de reducir el ser a la pura objetividad, a las ideas, sin ninguna relación con la inteligencia del hombre. Las indicaciones del *Parménides y* del *Teetetes* son pues claras. Si se quiere justificar la realidad del ser y la verdad del conocimiento, es necesario llegar a un ser que no sea puramente objetivo, sino que comprenda en sí al conocimiento, o a un conocimiento que no sea puramente subjetivo, sino que comprenda en sí al ser.

56. EL SER Y SUS FORMAS

A esta conclusión se llega explícitamente en el *Sofista.* Contra los "amigos de las ideas", esto es, contra la interpretación objetivista de la teoría de las ideas, se afirma decididamente la imposibilidad de que "el ser perfecto esté privado de movimiento, de vida, de alma, de inteligencia, y que no viva ni piense". Es preciso admitir que el ser comprende en sí la inteligencia (o el sujeto) que lo conoce; ésta, como se ha visto en el *Parménides,* no puede caer fuera del ser, pues de otro modo el ser permanecería desconocido. Pero la inclusión de la inteligencia en el ser modifica radicalmente la naturaleza del ser. Este no es inmóvil, puesto que la inteligencia es vida y por tanto movimiento: el movimiento es por tanto una determinación fundamental, una forma (εἴδος) del ser. Eso no quiere decir que el ser se mueva en todos sentidos, como sostienen los heraclíanos; es preciso admitir que el ser es, al mismo tiempo, movimiento y quietud. Pero en cuanto comprende a ambos no es ni el uno ni el otro; así pues, *ser, movimiento, quietud* son tres determinaciones diversas, y sin embargo conexas del ser. El ser es común al movimiento y a la quietud; pero ni el movimiento ni la quietud son todo el ser. Cada una de estas determinaciones o formas es idéntica a sí misma, y diversa de la otra: lo *idéntico* y lo *diverso* serán, pues, otras dos determinaciones del ser, las cuales se elevan así a cinco: ser, quietud, movimiento, identidad, diversidad. Pero la diversidad de estas formas con respecto a la otra significa que cada una de ellas *no es* la otra (el movimiento no es la quietud, etc.); de modo que la diversidad es un no-ser y el no-ser de algún modo *es,* porque, en tanto que diversidad, es una de las formas fundamentales del ser. De este modo el forastero eleata, el alumno de Parménides que es protagonista del *Sofista,* ha ejecutado el necesario "parricidio" respecto a Parménides: utilizando la investigación eleática. Platón ha procedido más allá de ella, uniendo al ser de Parménides la subjetividad socrática y haciendo de este modo vivir y moverse al ser.

Esta determinación, de las cinco formas (o géneros) del ser funda (o se funda en) una nueva concepción del ser: nueva, por cuanto es diversa de las que Platón hallaba ya aceptadas en la filosofía contemporánea de él. En primer lugar, esta nueva concepción excluye que el ser se reduzca a la existencia corpórea, como sostienen los materialistas, ya que se dice que "son" no sólo las cosas corpóreas sino también las incorpóreas, por ejemplo la virtud (247 *d).* En segundo lugar, excluye que el ser se reduzca a las formas ideales como afirman "los amigos de las formas", pues en tal caso se excluiría del ser el conocimiento del ser y, por ende, la inteligencia y la vida (248 *e* — 249 *a).* En tercer lugar, excluye que el ser sea necesariamente inmóvil (esto es, "que todo sea inmóvil") o que el ser esté necesariamente en movimiento (es decir, que "todo esté en movimiento" (249 *d).* En cuarto lugar, excluye que todas las determinaciones del ser puedan combinarse entre sí o que todas se excluyan recíprocamente (252 *a-d).* Además, como ya se ha visto, el ser deberá también comprender al no ser como alteridad. Sobre estas bases, el ser no puede definirse de otra manera que como posibilidad (dunamij); y se tiene que decir que *"es* cualquier cosa que se encuentra en posesión de una posibilidad cualquiera o de actuar o de experimentar, por parte de cualquier otra cosa, por insignificante que sea,

una acción mínima e incluso por una sola vez" (247 *e).* La posibilidad de que habla aquí Platón, nada tiene que ver con la *potencia* de Aristóteles. En efecto, la potencia es tal sólo con respecto a un *acto* que, él solo, es el sentido fundamental de ser. Pero para Platón el sentido fundamental del ser es precisamente la posibilidad. Según Platón, el ser así entendido es el que hace posible la ciencia filosófica por excelencia, la dialéctica.

57. LA DIALÉCTICA

La dialéctica es el arte del diálogo; pero el diálogo es para Platón toda operación cognoscitiva, ya que el pensamiento mismo (como se ha visto en el § 45) es un diálogo del alma consigo misma. En general, la dialéctica es el procedimiento propio de la investigación racional, y por ello también la técnica que da rigor y precisión a esta investigación. La dialéctica es una técnica de invención o de descubrimiento, no (como la silogística de Aristóteles) de simple demostración. Son dos los momentos que la constituyen:

1) El primer momento consiste en reducir a una *idea* única las cosas dispersas y en definir la idea de modo que resulte comunicable a todos *(Fedro,* 265 *c).* En la *República,* Platón dice que, en el surgir de las ideas, la dialéctica se sitúa más allá de las ciencias matemáticas porque considera las *hipótesis* (de las que las ciencias no son capaces de dar razón) como simples hipótesis; como puntos de partida para llegar a los principios de los cuales se puede luego descender a las últimas conclusiones *(Rep.,* VI, 511 *b-c).* Pero, en los diálogos posteriores, este segundo procedimiento se ilustra mejor como técnica de la *división.*

2) El momento de la división que consiste "en poder dividir de nuevo la idea en sus especies siguiendo sus articulaciones naturales y evitando destrozar partes como si fuera obra de un mal trinchante" *(Fedro,* 265 *d).* En esta segunda fase, la tarea de la dialéctica consiste en "dividir según géneros y no tomar por distinta una misma forma ni por idéntica una forma diversa" *(Sof.,* 253 *d).* El resultado de este segundo procedimiento no queda garantizado en todos los casos. En un pasaje famoso del *Sofista,* Platón enumera las tres alternativas en que puede encontrarse el procedimiento: 1) que una idea única se extienda y abarque a otras muchas ideas que, sin embargo, permanecen separadas de ella y ajenas la una a la otra; 2) que una idea única reduzca a unidad a otras muchas ideas en su totalidad; 3) que muchas ideas permanezcan totalmente distintas entre sí (253 *d).* Estas tres alternativas presentan dos casos extremos: el de la unidad de muchas ideas en una de ellas y el de. su *heterogeneidad* radical. Y además, un caso intermedio que es el de una idea que abarque a otras, pero sin fundirlas en unidad. Cuál de estos casos puede verificarse en una investigación particular es cosa que sólo puede decidir la misma investigación.

Platón puso en práctica la investigación dialéctica sobre todo en el *Fedro,* en el *Sofista y* en el *Político.* En estos diálogos, Platón procede primero a la definición de la idea y luego a la división de dicha idea en dos partes, denominadas respectivamente parte izquierda y parte derecha y distintas de la presencia o ausencia de un carácter determinado. Después de esto, vuelve

a dividir la parte derecha en dos partes, que siguen llamándose izquierda y derecha, con la utilización de un nuevo carácter, y así sucesivamente *(Fedro,* 266 *a-b).* El procedimiento puede ser detenido o reanudado en un punto determinado, comenzándolo por otra idea. Por último, se pueden resumir o recapitular las determinaciones así obtenidas en todo el procedimiento *(Sof.,* 268 *c).* En este sentido, la naturaleza es la posibilidad de la *elección,* dejada a cada paso, de la característica apropiada para determinar la división de la idea en derecha e izquierda de forma oportuna, o sea, tal que siga la articulación de la idea y no "rompa" la idea misma. La elección constituye la *hipótesis* del procedimiento dialéctico: la hipótesis que la dialéctica acepta como tal, para someterla a prueba y dar razón de ella y que, por lo mismo, se distingue de la hipótesis de las disciplinas matemáticas que se aceptan como primeros principios, que nadie se atreve a tocar *(Rep.,* VII, 533 *c).* En consecuencia, el mundo en que se mueve la dialéctica es un mundo de formas, es decir, de géneros o especies del ser, que pueden o no pueden conectarse y estar en más o menos estricta conexión: es un mundo de conexiones posibles cuya posibilidad corresponde determinar precisamente a la dialéctica.

Al llegar aquí, Platón se encuentra muy alejado de aquella noción de las ideas-valores sobre la que giraba su primera especulación. Las ideas como géneros y formas del ser son neutras con relación al valor. Platón hace suyo el aviso de Parménides de mirar a todas las formas del ser sin tener en cuenta el valor que los hombres les atribuyen a las mismas. Si, en la *República,* colocaba al Bien en lo más alto del ser y consideraba a las ideas fundadas en este valor supremo, en el *Sofista* ha querido definir el ser solamente en su estructura formal, en sus posibilidades constitutivas.

58. EL BIEN

Así, pues, cuando Platón vuelva a ocuparse del bien en esta fase de su pensamiento, como ocurre en el *Filebo,* será distinto el concepto que tendrá presente. El bien no es ya la super-sustancia, sino la forma de vida propia del nombre; y la búsqueda del bien es la investigación de cuál sea esta forma de vida.

Ahora bien, según Platón, la vida del hombre no puede ser una vida fundada sobre el placer. Una vida tal, que llegaría a excluir hasta la *conciencia* del placer, es una vida propia del animal, pero no del hombre. Por otro lado, no puede ser una vida de pura inteligencia, que sería divina, pero no humana. Por lo tanto, ha de ser una *vida mixta* de placer y de inteligencia. Lo importante es determinar la justa proporción en que deben mezclarse el placer y la inteligencia para constituir la forma perfecta del bien. Al llegar aquí, el problema del bien se convierte en un problema de medida, de proporción, de conveniencia: *la investigación moral se transforma en una indagación metafísica de fondo matemático.* Platón se une con Pitágoras y recurre a los conceptos pitagóricos del *límite* y de lo *ilimitado.*

Toda mezcla bien proporcionada está constituida por dos elementos. Uno es lo ilimitado, como por ejemplo, el calor, el frío, el placer o el dolor y, en

general, todo lo que es susceptible de ser aumentado o disminuido hasta el infinito. El otro es el límite, es decir, el orden, la medida, el número, que intervienen en la determinación y definición de lo ilimitado. La función del límite consiste en reunir y unificar lo que está disperso, en reunir lo que se desparrama, ordenar lo que está desordenado, dar número y medida a lo que carece de una y otra cosa. El límite como *número* suprime la oposición entre lo uno y lo múltiple, ya que determinar el número de lo múltiple significa reducirlo a la unidad, al ser siempre el número un conjunto ordenado. Por ejemplo, en el número ilimitado de los sonidos, la música distingue los tres sonidos fundamentales, el agudo, el medio y el grave, reduciendo de esta manera a orden numérico a aquel conjunto ilimitado. Ahora bien, la unión de lo ilimitado y del límite es el *género mixto* al que pertenecen todas las cosas que tienen proporción y belleza; la causa del género mixto es la *inteligencia,* que por lo tanto viene a ser, con lo ilimitado, el límite y el género mixto, el cuarto elemento constitutivo del bien. La vida propiamente humana, como mezcla proporcionada de placer y de inteligencia, es un género mixto que tiene como causa la inteligencia. A ella debe pertenecer todo orden y especie de conocimiento desde la más alta, que es la dialéctica, hasta las ciencias puras, como la matemática, hasta las ciencias aplicadas como la música, la medicina, etc., y hasta la opinión, que tampoco puede ser excluida, por cuanto es necesaria a la conducta práctica de la vida. En cuanto a los placeres, sólo entrarán a formar parte de la vida mixta los placeres *puros,* esto es, no mezclados al dolor de la necesidad, como son los placeres del conocimiento, y los estéticos debidos a la contemplación de las formas bellas, de los colores bellos, etc. De ello resulta que, para el hombre, lo mejor y más elevado de todo, el *bien supremo* es el orden, la medida, el justo medio. A este valor primero sigue todo lo que es proporcionado, bello y perfecto. El tercer lugar, lo ocupa la inteligencia como causa de la proporción y de la belleza; el cuarto, las ciencias y la opinión; el quinto, los placeres puros.

El *Filebo* ofrece así al hombre la escala de los valores que se derivan de la estructura del ser esclarecida en el *Sofista.* Esta escala coloca en la cima el concepto matemático del orden y de la medida. Platón, llegado al término de las profundizaciones sucesivas de su investigación, sostiene que aquella *ciencia* de lo justo, cuya exigencia Sócrates había afirmado como guía única para la conducta del hombre, debe ser sustancialmente una *ciencia de la medida.* Un discípulo de Aristóteles, Aristoxeno *(Harm.,* 30), nos narra que el anuncio de una leccción de Platón sobre el bien atraía numerosos oyentes, pero éstos, que esperaban que Platón hablase de los bienes humanos, tales como la riqueza, la salud, la felicidad, quedaban decepcionados en cuanto él empezaba a hablar de número, de limites, y de aquella suprema unidad que era para él el bien. En realidad, para Platón la reducción de la ciencia de la conducta humana a ciencia del número y de la medida representaba la realización rigurosa del intento socrático de reducir la virtud a ciencia. Se hallaba ahora muy alejado de los conceptos que habían dominado la enseñanza de Sócrates; proseguía siempre, sin embargo, la directriz del maestro de reducir la virtud a una disciplina rigurosa, que pudiese constituir la base de la enseñanza y de la educación en sociedad.

59. LA NATURALEZA Y LA HISTORIA

En estas condiciones venía a perder su razón de ser la negativa de Sócrates de considerar el mundo natural. El estado de realidad y de valor que posee este mundo debe, pues, explicarse; y no puede explicarse como no sea conectándolo con el mundo del ser. Por otra parte, como ya se ha visto, el mundo del ser no subsiste por separado del mundo de la naturaleza, puesto que el uno no subsiste sin lo múltiple, ni la realidad sin la apariencia. Si se enraiza en el mundo del ser el hombre con su vida y su inteligencia, debe también enraizarse en el ser la naturaleza que es el mundo del hombre. Un estudio del mundo de la naturaleza es, por lo tanto, posible, aunque no constituya ciencia. La ciencia versa únicamente sobre lo que es estable y firme, y concebible mediante la inteligencia, esto es, versa sobre el ser; sobre la naturaleza que no posee firmeza ni estabilidad, que no es el verdadero ser, se podrán tener solamente conocimientos *probables (Tim., 29 c-d).* Un "relato probable" es todo lo que Platón se propone ofrecer como contribución suya a la investigación natural. El probabilismo de la Academia Nueva encontraba en estas afirmaciones de Platón su base o su justificación. De todos modos, la investigación platónica adopta en este punto la forma del mito.

La *causa* del mundo es una divinidad artesana o *demiurgo* que lo ha producido gracias a aquella bondad limpia de envidia que quiere difundir y multiplicar el bien. Dicha divinidad ha creado la naturaleza a semejanza del mundo del ser. Y puesto que éste posee en sí alma, inteligencia y vida, la naturaleza se ha creado como un todo animado, un gigantesco animal. Pero en cuanto ha sido engendrada, no podía ser, igual que el modelo, incorpórea, sino que debía ser *corpórea*, en consecuencia visible y tangible. Para hacerla más semejante al modelo, que es eterno, el demiurgo creó el tiempo, "una imagen móvil de la eternidad", en virtud del cual el devenir y el movimiento de la naturaleza siguen un ritmo ordenado y constante, ritmo que aparece evidente en los movimientos periódicos del cielo.

El demiurgo es, pues, la causa de todo cuanto en el mundo es orden, razón y belleza; pero el mundo posee también otra causa que ya no es inteligencia, sino *necesidad.* La inteligencia, en efecto, ha obrado en el mundo dominando la necesidad, persuadiéndola de que debía conducir hacia el bien la mayor parte de las cosas que se engendraban. La necesidad (anankh) se representa por una tercera naturaleza, que es como la madre del mundo, así como el orden racional del mundo inteligible es su padre. Este elemento primitivo es distinto de todos los elementos visibles (agua, aire, tierra y fuego) precisamente porque debe ser el receptáculo y el origen común de esos elementos. Se trata de "una especie invisible y amorfa, capaz de acogerlo todo, partícipe de lo inteligible y difícil de concebir". Evidentemente, este receptáculo informe, esta nodriza originaria de las cosas, es el principio que limita la acción inteligente del demiurgo e impide que el mundo natural, que de él resulta, tenga el mismo orden perfecto del mundo inteligible que es su modelo. Además de este principio existe, pues, el *espacio* (χώρα), que no admite destrucción y es la sede de todo cuanto se engendra; de modo que los

principios anteriores al nacimiento del mundo natural son tres: el ser, el espacio y la madre de toda generación.

De estos tres principios, por obra del demiurgo, o de los dioses a los cuales ha confiado la tarea de continuar la creación, han tenido origen todos los seres y las cosas naturales: por lo cual, en ellos, a la acción de la inteligencia, que es la causa primera y fundamental, se unen las causas secundarias o *concausas,* en las cuales actúan, con una ley de necesidad, los demás principios de la generación, el receptáculo informe y el espacio.

Como se ve, en esta cosmología platónica, falta toda clase de motivación para la identificación de la divinidad con el bien sobre la que estriba la interpretación neoplatónica (es decir, religiosa) del platonismo. Téngase presente (§ 52) que para Platón el bien es causa de las ideas (o sustancias), pero no de las cosas naturales. La divinidad, a su vez, es el artífice de las cosas naturales, no ya del bien y de las ideas. El bien y las ideas entran en la creación del mundo natural como criterios directivos o límites de la acción de la divinidad, juntamente con otras condiciones o límites que son la necesidad y el espacio. El bien y las ideas constituyen, pues, las *estructuras axiológicas* que el demiurgo ha realizado en el mundo natural; pero tales estructuras, según Platón, son cosas independientes de la divinidad del mismo modo que, según Aristóteles, son independientes de la divinidad las estructuras sustanciales u ontológicas que constituyen el mundo. Es de notar el carácter politeísta del concepto de la divinidad que Platón nos presenta en el *Timeo*·. la divinidad la participan varios dioses, cada uno de los cuales tiene una función y respecto a los cuales el demiurgo es sólo el jefe jearárquico. Platón nos presenta en el *Timeo* esta cosmología como la continuación y el complemento de la *República.* Dice que después de haber esbozado el Estado ideal se experimenta la misma impresión que cuando se ven animales bellos, pero inmóviles; se experimenta "el deseo de verles moviéndose". Así desea dar movimiento al Estado que esbozó; quiere ver cómo el Estado se comportaría en las luchas y en las circunstancias que debe afrontar. Empieza por esto en el *Timeo* describiendo la génesis del mundo natural, que es el teatro de su historia. En un sucesivo diálogo, el *Critias,* habría debido dibujar la historia hipotética de su Estado ideal; pero el diálogo se interrumpe bruscamente después de los primeros capítulos pero ya en ellos se deja ver cuál era la concepción platónica de la historia. Se trata de una concepción que ve en la historia una sucesión de *edades,* de las cuales la que sigue es menos perfecta que la precedente. Hesíodo había hablado de cinco edades: de oro, de plata, de bronce, de los héroes y de los hombres *(Op.,* 109-79). Platón las reduce a tres: 1) la *edad de los dioses,* que colonizaron la tierra criando a los hombres como los pastores crían hoy a los rebaños; 2) la *edad de los héroes,* que nacieron en el Ática, la región de la tierra colonizada por Hefesto y Atenea; 3) la *edad de los hombres,* que, abrumados durante largo tiempo por la preocupación de las necesidades, casi olvidaron la tradición heroica *(Critias,* 109 *b* y ss.). Esta división, reproducida por otros autores de la antigüedad, la adoptó Vico en el siglo XVIII, pero le cambió su significado, considerando como final y perfecta la edad de los hombres, dando a la sucesión de las edades un significado progresivo.

60. EL PROBLEMA POLÍTICO COMO PROBLEMA DE LAS LEYES

La última actividad de Platón está dedicada aún al problema político. En el *Político,* Platón investiga cuál debe ser el *arte* propio regidor de pueblos. Y la conclusión es que este arte debe ser el de la *medida* ·, en cualquier cosa, en efecto, es preciso evitar el exceso o el defecto y encontrar el justo medio. Toda la ciencia del político consistirá esencialmente en buscar el justo medio, lo que es en cualquier caso oportuno u obligado en las acciones humanas. La acción política debe "tejer juntamente" en interés del Estado las dos índoles opuestas de los hombres valientes y de los prudentes, de manera que se atemperen en justa medida dentro del Estado la prontitud de acción y la sabiduría de juicio. Lo mejor sería que el político no dictase leyes, puesto que la ley, siendo general, no puede prescribir con precisión lo que es bien para cada cual. Las leyes son, sin embargo, necesarias dada la imposibilidad de dictar prescripciones precisas a cada individuo; y se limitan, por tanto, a indicar lo que genérica y aproximadamente es mejor para todos. Sin embargo, una vez establecidas de la mejor manera, se conservan y respetan y su ruina implica la ruina del Estado. De las tres formas de gobierno históricamente existentes, monarquía, aristocracia y democracia, cada una se distingue de la correspondiente forma corrompida precisamente por la observancia de las leyes. Así, el gobierno de uno solo es monarquía si está regido por las leyes; es tiranía si no tiene leyes. El gobierno de unos pocos es aristocracia cuando está gobernado por leyes, oligarquía cuando está sin leyes, y la democracia puede estar regida por leyes o gobernada contra las leyes. El mejor gobierno, prescindiendo de aquel gobierno perfecto esbozado en la *República,* es el monárquico, el peor es el tiránico. Entre los gobiernos desordenados (esto es, privados de leyes), el mejor es la democracia.

De tal modo el problema político, que en la *República* se consideraba como el problema de una comunidad humana perfecta, y por lo tanto en su aspecto moral, adquiere un carácter más determinado y específico en la última fase de la especulación platónica; y se convierte en el problema de las leyes que han de gobernar a los hombres encaminándoles gradualmente a convertirse en ciudadanos de aquella comunidad ideal. Al problema de las leyes se dedica en efecto la última obra platónica, que es también la más extensa de todas, el diálogo en XII libros titulado *Las leyes,* publicado por Filipo de Opuncia después de la muerte del maestro. Platón se muestra aquí más vivamente consciente de la "debilidad de la naturaleza humana" y por esto considera indispensable que incluso en un Estado bien ordenado existan leyes y sanciones penales (854 *a).* Pero la ley debe conservar su función educativa; no debe sólo mandar, sino también convencer y persuadir de la propia bondad y necesidad: cada ley debe, por tanto, tener un preámbulo didáctico, semejante al que se antepone a la música y al canto. Respecto al castigo, ya que nadie acoge con gusto en el alma la injusticia que es el peor de todos los males, no debe ser una venganza, sino que sólo debe corregir al culpable moviéndole a libertarse de la injusticia y a amar la justicia.

De esto resulta que el fin de las leyes es el de promover en los ciudadanos la virtud, que, como ya enseñaba Sócrates, se identifica con la felicidad. Y no deben promover una sola virtud, por ejemplo, la valentía guerrera, sino

todas, porque todas son necesarias a la vida del Estado; por esto deben tender a la educación de los ciudadanos, entendiendo por educación "el encaminar al hombre ya desde sus tiernos años a la virtud haciéndole amar y desear convertirse en ciudadano perfecto que sabe mandar y obedecer según justicia" (643 *e).* Pero esta educación tiene como su fundamento la religión, una religión que prescinda de la indiferencia y de la superstición. Contra aquellos que explican el universo mediante la acción de fuerzas puramente físicas, Platón afirma la necesidad de admitir un principio divino del mundo. En efecto, sí cada cosa produce un cambio en otra, es necesario, ascendiendo de unas a otras, llegar a una que se mueve por sí. Una cosa que es movida por otra no puede ser la primera en moverse. El primer movimiento es pues el que se mueve a sí mismo y es el del alma. Existe pues un alma, una inteligencia suprema que mueve y ordena todas las cosas del mundo (896 *e).* Pero no basta admitir un principio divino del mundo, es preciso también vencer la indiferencia de los que sostienen que la divinidad no se ocupa de las cosas humanas que serían para ella indiferentes. Ahora bien, esta creencia equivale a admitir que la divinidad es perezosa e indolente y a considerarla inferior al más común de los mortales que quiere siempre hacer perfecta su obra, sea grande o sea pequeña. En fin, la peor aberración es la superstición de quien cree que la divinidad pueda hacérsenos propicia mediante dones y ofertas: éstos ponen la divinidad corriendo parejas con los perros, que amansados por dones consienten muchas veces el pillaje de los rebaños, y la colocan por debajo de los hombres comunes incapaces de traicionar a la justicia a cambio de dones ofrecidos delictuosamente.

Como se ve, la última especulación platónica tiende a una forma de religión filosófica, que Platón vincula explícitamente con las creencias religiosas tradicionales. Por lo tanto, tampoco hay aquí vestigios de monoteísmo: en la creencia en la divinidad está la creencia en los dioses: la divinidad se participa igualmente por un número infinito de entes divinos, los más altos de los cuales encuentran en los astros sus cuerpos visibles *(Leyes,* 899 *a-b).*

El camino que Platón ha recorrido desde los primeros diálogos, que se limitaban a la ilustración de actitudes y conceptos socráticos, hasta la última especulación de las *Leyes,* ha sido bien largo. En su curso se han ido sumando las desilusiones que como hombre ha encontrado en las tentativas de realizar su ideal político, los problemas que han ido germinando unos de otros en una investigación que no ha querido reconocer nunca etapas o paradas definitivas.

Si se confronta el desenlace último de esta investigación (el cálculo matemático de la virtud y el código legislativo) con su punto de partida, se puede fácilmente descubrir un abismo entre sus dos puntos extremos. Pero si se considera que hasta estos últimos desarrollos Platón se ha visto conducido por la exigencia de formular como ciencia rigurosa (y la matemática es el tipo mismo del rigor científico) la aspiración a una vida propiamente humana, esto es, virtuosa y a la vez feliz, no se podrá dejar de reconocer que Platón se mantuvo fiel al espíritu de la enseñanza de Sócrates y no hizo más, durante toda su vida, que realizar su significado.

61. EL FILOSOFAR

Cerrando el balance de su vida, en la *Carta* VII, Platón vuelve una vez más al problema que para él, lo mismo que para Sócrates, encerraba todos los problemas: el del filosofar. No se trata del problema de la naturaleza y de tos caracteres de una ciencia objetiva, sino del problema mismo que la ciencia es *para el hombre.* Platón lo examina a propósito de su tentativa, tan infelizmente zanjada, de la educación filosófica de Dionisio. En aquella ocasión puso a prueba a Dionisio, enseñándole en toda su extensión la naturaleza y el carácter de la indagación filosófica, sus dificultades y la fatiga que exige. El resultado fue que, después de una sola lección, Dionisio se consideró ya con saber suficiente e incluso compuso un escrito en que exponía como obra propia lo que había escuchado de Platón. Otros habían ya hecho, con menor descaro, tentativas semejantes; pero Platón no duda en condenarles en masa. "Puedo decir de todos cuantos han escrito o escriban con la pretensión de exponer el significado de mi investigación, tanto si lo han oído de mí o de otros como si lo han hallado por sí mismos: por lo menos a mi entender, no han entendido nada de lo que es en verdad. De mí, por lo menos, no hay y no habrá nunca un escrito recapitulativo sobre estos problemas. Ya que no se pueden reducir a fórmulas, como los demás; antes bien, sólo después de haberse acercado a estos problemas durante mucho tiempo y después de haber vivido y discutido en común, su verdadero significado se enciende de improviso en el alma, al igual que la lumbre nace de una chispa y crece después por sí sola *(Cana* VII, 341 *b-d).* Platón vuelve así, hacia el fin de su vida, al problema de Sócrates: el problema de hallar para el hombre el camino de acceso a la ciencia, y, a través de la ciencia, al ser en sí.

La exposición que sigue es la recapitulación de lo que Platón ha dicho ya en los diálogos, y especialmente en la *República.* Pero esta recapitulación pone de relieve los motivos fundamentales, de la indagación platónica y demuestra que su conclusión está ligada a su principio y que su totalidad entera está ligada a la enseñanza socrática. Con tres medios se puede alcanzar la ciencia: la palabra, la definición y la imagen. En cuarto lugar hay el saber, que se halla más allá de los medios que sirven para conquistarlo. Más allá del propio saber, en quinto lugar, hay el objeto cognoscible, el ser que es verdaderamente tal *(Carta* VII, 342 *b).* Platón aclara todo esto mediante el ejemplo del círculo. Círculo es, en primer lugar, una palabra que nosotros pronunciamos. En segundo lugar, damos la definición del círculo, definición que está formada con otras palabras, por ejemplo: círculo es lo que tiene sus partes extremas equidistantes del centro. En tercer lugar, trazamos la figura del círculo, que es su imagen. Pero estos tres elementos, aunque se relacionen todos con el círculo en sí, no tienen nada que ver con él. Conducen, sin embargo, al cuarto elemento, el cual comprende todas las actividades subjetivas del conocer: la opinión verdadera, la ciencia y la inteligencia. Estos elementos no residen ni en los sonidos pronunciados, ni en las figuras corpóreas, sino en las almas. Naturalmente, tampoco las actividades subjetivas del conocer se identifican con el ser, que es el objeto del propio conocer; pero se hallan indudablemente más cerca del ser y entre ellas la inteligencia es la más cercana de todas. El ser en sí es el término

último con el cual tienden a relacionarse los medios y las condiciones del conocer: lo indica el primero, lo define el segundo, lo representa el tercero, lo piensa y comprende el cuarto. Sin embargo, dada la insuficiencia y la inestabilidad de tales elementos, la relación que establecen con el ser resulta problemática. El nombre es, en efecto, convencional y variable; la definición, que se hace con nombres, no posee mayor estabilidad; la imagen contiene elementos contrarios a la naturaleza de lo imaginado (por ejemplo, el círculo dibujado se acerca siempre a la línea recta cuando debería excluirla). El propio saber, condicionado como está por estos elementos, no goza de ninguna garantía de seguridad. No queda, pues, más que confrontar continuamente estos elementos entre sí, recorriendo incesantemente la cadena del uno al otro, y haciendo valer el resultado de la labor de conjunto en las confrontaciones de cada uno de ellos *(Carta* VII, 343 *e).* Y esto es precisamente el dialogar del alma consigo misma y con las demás almas, la investigación que de la palabra, de la definición y de la imagen se eleva a la ciencia, para volver a dar a la palabra un nuevo significado, corregir la definición, juzgar el valor de la imagen. De esta investigación colectiva los diálogos nos han representado vivamente el desarrollo. "Sólo después de haberse afanosamente restregado los unos con los otros los nombres y las definiciones, las percepciones visuales y las sensaciones, sólo después de haberlos debatido en discusiones benévolas, en las cuales la envidia no dicta la pregunta ni la respuesta, la prudencia y la inteligencia se derraman sobre cada cosa, con toda la intensidad que puede soportar la fuerza humana" *(Carta* VII, 344 *b).* Manan sobre tocias las cosas la prudencia *(φρόνησις) y* la inteligencia (nou=j): el valor más alto de la conducta moral y la validez más alta del conocimiento van estrechamente unidos. Y de hecho se condicionan recíprocamente: sin la inteligencia el hombre no puede alcanzar aquella virtud que se revela en la acción, del mismo modo que sin esta virtud el hombre no puede alcanzar la inteligencia. Platón expresa este condicionamiento recíproco de la sabiduría y de la inteligencia mediante dos conceptos: el parentesco del hombre que investiga con el ser que es objeto de la investigación; y la comunidad de la educación libre. En primer lugar, el hombre no alcanza la relación con el ser en la cual consiste el grado mas alto de la ciencia, la inteligencia, más que en virtud de un íntimo y profundo parentesco suyo con el ser. "Ni la facilidad de aprender, ni la memoria podrán producir nunca el parentesco con el objeto, puesto que éste no puede arraigar en disposiciones heterogéneas. Los ajenos y disconformes respecto a lo justo y a lo bello, aunque estén dotadlos de facilidad para aprender y de buena memoria, y los propensos por naturaleza a lo justo y a lo bello, pero reacios a aprender y débiles de memoria, no podran nunca alcanzar, respecto a la virtud y a la maldad, toda la verdad que es posible aprender" (344 *a).* La relación originaria con el ser en su más alto valor (la justicia y lo bello) condiciona y estimula la eficacia y el éxito de la investigación. Pero, por otra parte, la investigación no puede desenvolverse en el mundo cerrado de la individualidad. Es obra de hombres que "viven juntos" y "discuten con benevolencia", sin permitir que la envidia les sugiera las preguntas y las respuestas. Supone, en consecuencia, la solidaridad del individuo con los demás, el abandono de la pretensión de creerse en posesión de la verdad y de no querer aprender nada de los demás,

la sinceridad consigo mismo y con los demás y un esfuerzo solidario. El filosofar no es una actividad que encierre al individuo en sí mismo, antes bien, es la vida que le abre a los demás y le armoniza con ellos. Por eso el filosofar no es sólo inteligencia, sino también *φρονησις,* prudencia vital. Tampoco esta solidaridad humana de la investigación es fruto de una afinidad de almas y de cuerpos; es más bien el producto de la *comunidad de libre educación* (344 b) en la cual se han desvanecido la malevolencia y la envidia, por haberse unido en una común aspiración al ser los que participan en ella. El ser, objeto último de la investigación, haciendo convergir hacia sí como a un centro único los esfuerzos individuales, determina la solidaridad libre y operante de los individuos.

Así, el concepto platónico del filosofar es el más alto y más amplio que se haya nunca afirmado en la historia de la filosofía. Ninguna actividad humana cae fuera de él. Platón quiere que la investigación se extienda "a las figuras rectas o circulares y a los colores, al bien, a lo bello y a lo justo, a todo cuerpo artificial o natural, al fuego, al agua y a todas las cosas del mismo género, a cualquier especie de ser viviente, a la conducta del alma, a las acciones y a las pasiones de cualquier suerte" (342 *b).* Y de todo será preciso conocer lo verdadero y lo falso, porque únicamente de su confrontación podrá sacarse la verdad del ser (344 *b).* La investigación en que el filosofar se realiza no consiste en la formulación de una doctrina: cualquier tarea humana ofrece al hombre la posibilidad de alcanzar la verdad y vincularse al ser.

BIBLIOGRAFIA

§ 42. De los numerosísimos escritos biográficos antiguos sobre Platón, cuya noticia poseemos, nos quedan los siguientes: Filodemo, *índice de los filósofos académicos,* encontrado en los papiros de Herculano; Apuleyo, *Sobre Platón y su doctrina;* Diógenes Laercio, *Vida,* que ocupa los primeros 45 capítulos del II libro de su obra, libro enteramente dedicado a Platón; Porfirio, un fragmento de su *Historia;* Olimpiodoro, *Vida de Platón;* una *Vida* de Platón anónima, encontrada en un códice vienes; un artículo del *Léxico* de Suidas; una *Vida* en árabe encontrada en un manuscrito español. Otras noticias se encuentran en la *Vida de Dión* de Plutarco y en los escritos de Cicerón, Eliano y Ateneo. Fundamentales para la biografía son también las *Cartas* de Platón, especialmente la *Carta* VII. A. Maddalena, en el Examen analítico añadido a su traducción italiana de las *Cartas* (Bari, 1948), ha vuelto a plantear la tesis de la inautenticidad, reforzando los argumentos ya presentados antes por la crítica alemana del siglo XIX e insistiendo especialmente sobre la diversidad y la incongruencia de la actitud de Platón, según resulta de las *Cartas,* con la actitud que el mismo Platón atribuye a Sócrates en la *Apología* y en los *Diálogos.* Pero estas argumentaciones no tienen bastante en cuenta el hecho que precisamente la falta de toda preocupación idealizante hace que las *Cartas* tengan el valor de un documento auténticamente humano, con todos los requisitos de la veracidad; y que la aludida falta elimina la posibilidad misma de encontrar motivos de su pretendida falsificación. Esta, en efecto, cuando se trata de obras de filosofía, tiene siempre por objetivo exaltar al jefe de una escuela, como lo prueban las numerosas falsificaciones de la edad alejandrina; y atribuirle, anacrónicamente, las doctrinas de la propia escuela para conferirles la venerabilidad tradicional que la edad alejandrina apreciaba como señal del carácter religioso y divino de las propias creencias. Nada semejante en las Cortas: las cuales nos muestran a Platón en sus incertidumbres, en sus ilusiones y en sus errores; pero también firme siempre y constante en los intereses fundamentales que dominan toda su obra de filósofo, y que en las *Cartas* adquieren colorido y concreción biográfica.

Entre las reconstrucciones modernas de la vida de Platón, véase Zeller, II, I, p. 389 sigs.; Gomperz, II, p. 259 sigs.; Taylor, *Plato,* cap. I; Robin, *Platón,* p. 1 sigs.; Stefanini, *Piatone* vol. I; Villamowitz, *Platón,* Berlín, 1920; Stenzel, *Platón educador,* Leipzig, 1928, cap. I.

§ 43. La edición fundamental de los escritos de Platón es la de Henri Estienne, 3, vols., Paris, 1578. El nùmero de las páginas de esta edición se reproduce en todas las ediciones modernas y se adopta para las citas. Entre las ediciones más recientes, además de varias ediciones de Leipzig, son notables la de Burnet, Oxford, 1899-1906, que es la mejor edición crítica, y la de la "Colección de las Universidades de Francia", que lleva enfrente la traducción francesa. En España la "Fundació Bernat Metge" ha publicado ya cuatro volúmenes de su edición griega de Platón, con texto catalán enfrente.

Sobre el problema de la autenticidad de los escritos: Zeller, loc. cit.; Gomperz, II, capítulo I y Villamowitz, ob. cit. Los resultados de la crítica más reciente se hallan resumidos en Taylor, ob. cit., p. 10-16. Sobre las *Cartas* de Platón: Pasquali, *Le lettere di Piatone,* Florencia, 1938. Para una reseña de las obras más recientes sobre Platón (a partir de 1930) cfr. los fascículos dedicados a la misma por la "Philosophische Rundschau", Tubingen, 1961-62. A estos fascículos se refiere para la bibliografía más reciente. Cfr. también P. M. Schuhl, *Etudes Platoniciennes,* París, 1960, p. 23 y sigs.

§ 44. Sobre la cronología de los escritos platónicos: las obras antes indicadas y las siguientes: Raeder, *Platons Philosophische Entwicklung,* Leipzig, 1905; Lutoslawski, *Origin and Growth of Plato's Logic,* 1897; Parmentier, *La Chronologie des dialogues de Platón,* Bruselas, 1913; Ritter, *Neue Untersuchungen ueber Platón,* Munich, 1910; Brommer, *Eidos et idea. Etude sémantique et chronologique des Oeuvres de Platón,* Assen, 1940.

§ 45. Las dos anécdotas referidas al fin del párrafo se han conservado: la primera por Diógenes Laercio, la segunda por Aristóteles en el diálogo *Nerinto* (frag. 69, Rose).

§ 46. Entre los que opinan que en aquella fase de su pensamiento que se inicia con el *Parménides,* Platón formula críticas a su propia doctrina, está Gomperz, II, p. 573. Según Burnet, *Platonism,* Berkeley, 1928, p. 58, Sócrates en los diálogos anteriores a las *Leyes* es poco más que un "fantasma".

§ 47. Zeller ha dado una reconstrucción sistemático-escolástica del pensamiento de Platón prescindiendo del orden y del desarrollo de los diálogos. El resultado por él obtenido es descorazonador para cualquier tentativa del mismo género. Las mejores exposiciones de la doctrina platónica son las que siguen su desarrollo diálogo tras diálogo. Envío a tal efecto sobre todo a estas últimas: Gomperz, II, p. 306 sigs.; Ueberweg-Praechter, p. 22 sigs., y las monografías de Taylor y Stefanini (ya citadas) y de Ritter. La referencia a estas obras se sobreentiende en los párrafos siguientes, en donde me limito a anotar algún estudio más importante sobre cada diálogo en particular. Se funda en el examen del proceso dialéctico V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platón,* París, 1947. Cfr. También Jaeger, *Paideia,* II y III, Nueva York, 1943.

§ 48. E! Protágoras se coloca habitualmente dentro del primer grupo de diálogos socráticos junto con la *Apología,* el *Critón,* el *Laques,* etc. Taylor ha observado justamente que la perfección artística de dicho diálogo demuestra lo erróneo de esta colocación; y por esto lo sitúa junto con el *Fedón,* el *Banquete y* la *República* en el período en que Platón alcanzó su mayor excelencia como escritor *(Plato,* p. 20). En realidad, su contenido lo muestra como anterior a estos diálogos, aunque pertenezca ciertamente a un segundo período de la actividad de Platón. La preocupación polémica antisofística que domina en él le coloca junto al *Gorgias* y al *Eutidemo,* en *e* grupo de los diálogos que abren brecha contra la sofística en sus aspectos fundamentales: la enseñanza, la erística y la retorica. Véase la introducción a mi traducción del *Prot.,* Nápoles, 1941.

§ 49. Respecto al *Menón,* cfr. la bella investigación de Stenzel, en *Platón educador,* p. 90 sigs.; Jaeger, *Paideia,* II. Una tentativa de relacionar el *Menón* con el criticismo moderno se halla en Natorp, *Platos Ideenlehre,* 2.ª edic. Leipzig, 1921, p. 36 sigs.

Sobre el *Fedón,* véase Natorp, ob. cit., p. 126 sigs. Sobre las principales interpretaciones de la teoría platónica de las ideas: Levi, *Le interpretationi immanentistiche della filosofia di Piatone,* Milán, sin fecha, y especialmente D. Ross, *Plato's Theory of Ideas,* Oxford, 1951.

§ 50. Sobre el *Banquete* y sobre el *Fedro:* Stenzel, ob. cit., p. 142 sigs.

§ 51. Sobre la *República:* Natorp, ób. cit., p. 175 sigs.; Shorey, *Plato's Republic,* Londres, 2 vols., 1930-1935; Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic,* Oxford, 1951. Sobre los mitos de la *República* y en general de Platón: Stewart, *Myths of Plato.*

§ 54. Sobre el mito final de la *República:* Stenzel, *Platón educador,* p. 128 sigs.

§ 55. Sobre el *Parménides:* Wahl, *Etude sur le P. de Platón,* París, 1926; Dies, *Platón, Parménides,* París, 1923; Paci, Il *significato del Parmenide nella filosofia di Piatone,* Milán, 1938; F. M. Cornford, *Plato and Parménides,* Londres, 1939; J. Wild, *Plato's Theory of Man,* Cambridge (Mass.), 1948.

Sobre el *Teetetes:* Natorp, ob. cit., p. 68 sigs.; Dies, *Autour de Platón,* París, 1927, p. 450 sigs.

§ 56. Sobre el *Sofista:* Ritter, *Platón,* II, p. 120 sigs., 185 sigs., 642 sigs.; Natorp, op. cit., p. 271 sigs., 331 sigs.; Dies, *La definition de l'Etre et la Nature des Idees dans le Sophiste de Platón,* París, 1909; Stenzel, *Zahl n. Gestalt bei Platón n. Aristoteles,* Leipzig, 1924, p. 10 sigs., 126 sigs.; Reidemeister, *Mathematik u Logik bei Platón,* Leipzig, 1942.

§ 57. Sobre la Dialéctica: Stenzel, *Studien zur Entwicklung der Plat. Dialektik,* Leipzig, 1931. En esta última obra se discute ampliamente el concepto de la dialéctica platónica como método de la división, siendo reconocido este método como el resultado último de la filosofía platónica.

§ 58. Sobre el *Filebo:* Ritter, *Platón,* II, p. 165 sigs., 497 sig., Natorp, p. 296 sigs.; Robin, *Platón,* cap. 4; y mi Introducción a la traducción de Martini, Turín, 1942.

La anécdota de Aristoxeno está en *Harmonía,* ed. Marquard, p. 44, 5; R. S. Brumbaugh, P.'s *Mathematical Imagination,* Bloomington, 1954.

§ 59. Sobre el *Timeo:* Ritter, *Platón,* II, p. 258 sigs.; Taylor, *A commentary on Plato's Timaeus,* Oxford, 1928; Natorp, p. 338 sigs.; Robin, *Etudes sur la signification en ¡a place de ¡a physique dans la Philosophie de Platón,* París, 1919; Id., *Platon, cap. 5;* Levi, I*l concetto del tempo nella filosofia di Piatone,* Turín; Cornford, *Plato's Cosmology,* Londres, 1937; Perls, *Platón Sa conception du Kosmos,* Nueva York, 1945.

§ 60. Sobre el *Político:* Ritter, *Platón,* II, p. 242 sigs.

Sobre las *Leyes:* Ritter, ob. cit., II, p. 657 sigs.; Natorp, p. 358 sigs.; ver de las *Leyes* la traducción italiana de Cassara, 2 vols., Bari, 1931.

§ 61. Sobre la digresión filosófica de la *Carta* VII, principalmente en su significado educativo: Stenzel, *Platón educador,* cap. 6.

CAPITULO X

LA ANTIGUA ACADEMIA

62. ESPEUSIPO

La escuela de Platón tomó su nombre del "gimnasio suburbano abundante en árboles, dedicado al héroe Ecademo" (Diog., L., IV, 7). Según la tradición fue fundada después del primer viaje de Platón a Sicilia con el dinero que se había recogido con motivo del rescate del mismo Platón (hacia el 387 a. C.). Pocas noticias tenemos sobre la organización de dicha escuela, pero resulta dudoso que desarrollara cursos o enseñanzas regulares. Durante la vida de Platón, la historia de la Academia coincide probablemente con el desarrollo del pensamiento platónico, esto es, de la evolución gradual de sus intereses y de sus temas especulativos,

Pero la vida de la Academia continuó durante muchos siglos después de la muerte de Platón. Platón mismo había confiado la dirección de la Academia a su sobrino Espeusipo, cuya dirección tuvo durante ocho años (347-339). Espeusipo se alejó de la oposición platónica entre conocimiento sensible y conocimiento racional, admitiendo una "sensación científica" como fundamento del conocimiento de los objetos. En lugar de las ideas platónicas admitía, como modelos de las cosas, los números matemáticos, que distinguía de los sensibles. Parece que formuló contra la doctrina de las ideas muchas objeciones, expuestas después por Aristóteles. Rechazaba la consideración del bien como principio del proceso cósmico, aduciendo que los seres individuales, animales y vegetales, manifiestan en su existencia una tendencia a pasar de lo imperfecto a lo perfecto, y por esto el bien se encuentra al final y no al principio del devenir. Identificó la razón con la divinidad y, siguiendo al *Timeo y* las *Leyes*, concibió la divinidad como el alma rectora del mundo.

En su escrito *Semejanzas*, en diez libros, del que nos quedan algunos fragmentos, Espeusipo estudiaba el reino animal y vegetal, procurando sobre todo clasificar sus especies. La misma tendencia clasificadora se revela en el título de otra obra que se ha perdido: *Sobre los tipos de los géneros y de las especies.*

63. JENÓCRATES

A la muerte de Espeusipo los miembros de la Academia eligieron por débil mayoría a Jenócrates jefe de la misma; se mantuvo en su puesto

durante veinticinco años (339-314). De modesta capacidad especulativa, muy apreciado por su patriotismo y su carácter independiente (rehusó una suma considerable enviada por el rey Alejandro a la Academia, aceptando sólo una pequeña parte), Jenócrates ejerció una cierta influencia en el desarrollo de la escuela. Distinguía el saber, la opinión y la sensación: el saber es plenamente verdadero, la opinión posee una verdad inferior y la sensación lleva mezcladas en sí verdad y falsedad. Estas tres especies de conocimiento corresponden a tres especies de objetos: el saber corresponde a la sustancia inteligible, la opinión a la sustancia sensible, la sensación a una sustancia mixta. La misma preferencia por el número tres se ve en su división de la filosofía en dialéctica, física y ética. Con Jenócrates se acentúa la tendencia al pitagorismo que ya caracterizaba la última especulación de Platón y la de Espeusipo. Pero interpretó en sentido antropomórfico la teoría de los números como principios de las cosas, diciendo que la unidad es la divinidad primordial masculina; la dualidad, la divinidad primordial femenina. Deificó además a los elementos e imaginó unos cuantos demonios como intermediarios entre la divinidad y los hombres.

Es notable su definición del alma como "un número que se mueve por sí"; en la cual evidentemente entendía por número aquel orden o aquella proporción que ya Platón había indicado mediante la misma palabra. Parece que debe atribuirse a Jenócrates la doctrina de las ideas-números, atribuida por Aristóteles a los "platónicos". Según tal doctrina, el número constituía esencia del mundo. Se distinguían los números ideales de los que sirven para el cálculo; los números ideales, considerados como los elementos primordiales de las cosas, eran diez. De éstos, la unidad y la dualidad eran, respectivamente, los principios de la divisibilidad y de la indivisibilidad, de cuya unión salía el número propiamente dicho. Al paralelismo pitagórico entre conceptos aritméticos y conceptos geométricos se añadía un paralelismo semejante en el dominio del conocimiento; la razón se identificaba con la unidad-punto, el conocimiento con la dualidad-línea, la opinión con la triada-superficie, la percepción sensible con la tetrada-cuerpo. No es fácil precisar la significación de estas y semejantes analogías que Aristóteles expone y discute en distintos puntos de la *Metafísica.*

En ética, Jenócrates seguía a Platón: puso la felicidad en la "posesión de la virtud y de los medios para conseguirla". De él se cita un dicho de espíritu cristiano: "El simple deseo equivale ya al cumplimiento de la mala acción."

64. POLEMON. CRANTOR

Sucesor de Jenócrates en la dirección de la Academia fue Polemón de Atenas (314-270). Después de una juventud desordenada, gracias a sus relaciones con Jenócrates se transformó radicalmente, llegando a poner su ideal de vida en la calma y en la inmutabilidad del humor. Su enseñanza, preferentemente moral, consistía en afirmar la exigencia de una vida conforme a la naturaleza, exigencia que le acercaba a los cínicos.

Un discípulo suyo, Crántor, conocido sobre todo como intérprete del *Timeo,* inicia la serie de los comentadores de Platón. Crántor fundó un

género literario que más tarde había de tener fortuna, el de las "consolaciones", con su libro *Sobre el dolor.* Un fragmento de esta obra trata del papel que el dolor físico está destinado a desempeñar como defensor de la salud, y el dolor moral como libertador de la animalidad. Según un testimonio debido a Sexto Empírico, imaginaba que los griegos, reunidos en una fiesta, vieron desfilar delante de ellos los diversos bienes que se disputaban el primer premio; y éste tocaba a la virtud, tras la cual venían la salud y la riqueza.

Crates fue el sucesor de Polemón, de quien era muy amigo, en la dirección de la Academia (270-268/4). Le sucedió Arcesilao; pero con éste la Academia cambia de orientación y acaba, por tanto, la historia de la antigua Academia.

65. HERÁCLIDES PONTICO

Al grupo de los inmediatos discípulos de Platón, pertenece Heráclides Póntico que, según una tradición, sustituyó a Platón en la dirección de la escuela durante su último viaje a Sicilia. Después de la muerte de Espeusipo y la elección de Jenócrates para la dirección de la escuela, a cuya dirección él había aspirado, fundó hacia el 339 antes de J. C. una escuela en su patria, Heraclea, en el Ponto. No era ajeno a una cierta charlatanería y se dice que corrompió a la Pitia, a la cual sus conciudadanos se habían dirigido a causa del mal resultado de las cosechas, con el objeto de hacerse conferir por su ciudad honores divinos. Pero mientras que los enviados anunciaban en el teatro el oráculo de la Pitia, según el cual la ciudad, para mejorar su situación, había de ofrecer una corona de oro a Heráclides, éste murió de la emoción; en lo que se vio un juicio divino.

Los diálogos de Heráclides estaban llenos de mitos y de fantasías maravillosas. En uno hacía bajar a la tierra un hombre de la luna. En otro intitulado *Sobre el Hades,* narraba un viaje al infierno.

Heráclides siguió, modificándola, la doctrina de Demócrito. En lugar de los átomos puso los "corpúsculos no ligados entre sí", esto es, cuerpos simples con ios cuales la inteligencia divina habría construido el mundo. En astronomía admitió el movimiento diurno de la Tierra y sostuvo que Mercurio y Venus giran alrededor del Sol. Concibió el alma como formada de materia sutilísima, el éter. Y en un escrito *Sobre los simulacros, contra Demócrito,* combatió, como el título lo da a entender, la doctrina democrítea del conocimiento como derivado de los flujos de los átomos.

66. EUDOXO. EL "EPINOMIS"

A la escuela platónica pertenece también el famoso astrónomo Eudoxo de Cnido. Según Aristóteles *(Met.,* I, 991 *a,* 14), consideró las ideas como si estuviesen mezcladas con las cosas cuya causa son "a la manera con que el color blanco en una mezcla es causa de la blancura de un objeto" . Así parece que las acercó a las homeomerías de Anaxágoras, que están todas mezcladas unas con otras. En el campo de la ética, Eudoxo consideraba el placer como el bien; doctrina que se discute en el *Filebo* de Platón.

A Filipo de Opuncia, el discípulo de Platón que transcribió y publicó las *Leyes*, última obra del maestro, se suele atribuir desde la antigüedad el dialogo seudoplatónico *Epinomis*. El objetivo de este diálogo es determinar qué estudios conducen a la sabiduría. Excluidas las artes y las ciencias que sólo contribuyen al bienestar material y a la diversión (como el arte de la guerra, de la medicina, de la navegación, de la música, etc.), queda la ciencia del número, que lleva consigo todos los bienes. Sin el conocimiento del número, el hombre sería inmoral y estaría privado de razón, porque, donde no hay número, no hay orden, sino sólo confusión y desorden. Pero el orden más riguroso es el de los cuerpos celestes; y el movimiento perfecto de tales cuerpos sólo se puede explicar admitiendo que estos cuerpos son vivos y que la divinidad les ha dado un alma. Ellos mismos son dioses o imágenes de dioses, y como tales se les debe adorar. También el aire y el éter deben ser divinidades con cuerpos transparentes y, por lo tanto, invisibles; podemos suponer que constituyen una jerarquía de demonios intermediarios entre los dioses y los hombres. El estudio de la astronomía es el más importante de todos para conducir a la piedad religiosa, que entre las virtudes es la mayor. A éste se añaden los estudios auxiliares de la aritmética y de la geometría plana y del espacio. Únicamente a través de estos estudios el hombre puede alcanzar la sabiduría; por eso tales estudios deben ser la preocupación dominante de los gobernantes.

BIBLIOGRAFIA

§ 62. Sobre la vida, doctrina y escritos de los antiguos académicos: Diógenes Laercio, IV, cap. VIII, p. 86 sigs. Otras fuentes en Zeller, II, I, p. 982 sigs. Los testimonios en Diels, *Doxogr. Grace.*, bajo cada nombre, y los fragmentos en Mullach, *Fragmenta Phil. Graecor.*, III, p. 51 sigs. Sobre Espeusipo: Gomperz, III, p. 3 sigs.

§ 63. La polémica de la *Metafísica* aristotélica contra las ideas-números (especialmente XIII, cap. 3° sigs, y XIV, cap. 3° sigs.) parece que va precisamente contra Jenócrates; Gomperz, III, p. 7 sigs.

§ 64. Sobre Polemón y Crántor: Gomperz, III, p. 14 sigs.

§ 65. Sobre Heráclides Póntico: Gomperz, III, p. 16 sigs.; Jaeger, *Aristóteles,* traducción española, México, "Fondo de Cultura Económica".

§ 66. Sobre Eudoxo: Jaeger, ob. cit.

Sobre el *Epinomis y* Filipo de Opuncia: Jaeger, ob. cit. El *Epinomis* se considera auténtico de Platón por Taylor, *Plato,* p. 497 sigs.

CAPITULO XI

ARISTÓTELES

67. SU VIDA

Cuando Aristóteles (que había nacido en Estagira en el 384-83 a. de Jesucristo) entró en la escuela de Platón, contaba sólo 17 años. En esta escuela permaneció veinte años, esto es, hasta la muerte del maestro (348-47). Esta larga permanencia, tanto más notable tratándose de un hombre que poseía capacidad especulativa e independencia de pensamiento excepcionales, hace imposible que se pueda prestar fe a las anécdotas llegadas hasta nosotros sobre la ingratitud de Aristóteles con respecto a su maestro. Según Diógenes Laercio (V, 2), Platón habría dicho: "Aristóteles me ha pateado como los potros a su madre cuando les ha dado a luz". Pero en realidad, la existencia, hoy demostrada, de un período platónico en la especulación aristotélica, la elegía del altar destinada a exaltar a Platón (§ 69) y el mismo tono que Aristóteles emplea al criticarle, demuestran que la actitud de Aristóteles hacia su maestro fue la de la fidelidad y del respeto, aunque dentro de la más resuelta independencia de crítica filosófica.

Aprestándose en la *Etica a Nicómaco* (I, 4, 1096 a, 11-6) a criticar la doctrina platónica de las ideas, Aristóteles dice cuán penosa le resulta esta tarea, dada la amistad que le liga con los hombres que la sostienen; y añade: "Pero tal vez sea mejor, incluso un deber, para la salvación de la verdad, prescindir de los asuntos privados, sobre todo si se es filósofo: la amistad y la verdad son ambas estimables, pero es cosa santa honrar más a la verdad".

A la muerte de Platón, Aristóteles dejó la Academia y no volvió más a la escuela donde se había formado. Para suceder a Platón se había designado, por Platón mismo, o por los condiscípulos, a Espeusipo; y esta elección había de imprimir a la Academia una orientación que Aristóteles no podía aprobar. Desde entonces el espíritu de Platón se desterraba de la escuela y Aristóteles ya no tenía motivo para permanecer fiel a ella. Acompañado de Jenócrates, se fue entonces a Assos en la Tróada, donde los dos discípulos de Platón, Erasto y Coriseo, habían constituido con Hermias una comunidad filosófica-política (§ 42), de la que tenemos noticia por la *Carta VI* de Platón y por otros testimonios (Dídimo, *ln Demost.*, col. 5). Aquí probablemente Aristóteles ejerció su primera enseñanza autónoma. El hijo de Coriseo, Neleo, se convirtió en uno de los más fervientes secuaces del filósofo; y precisamente en la casa de los descendientes de Neleo se encontraron, según cuenta Estrabón (XIII, 54), los manuscritos de las obras acroamáticas de Aristóteles.

Después de tres años de permanencia en Assos, Aristóteles se trasladó a Mitilene. Según Estrabón, Aristóteles huyó de Assos tras la muerte de Hermías, junto con la hija del tirano, Pitia, que después fue.su mujer. Pero parece que Aristóteles se alejó de Assos antes de la muerte de Hermías y que su matrimonio tuvo lugar mientras residía en Assos. Sea como sea, al saberse la noticia del asesinato de Hermías por obra de los persas, Aristóteles compuso una elegía que enaltece la virtud heroica del amigo perdido.

Durante este primer período de su actividad didáctica en Assos y en Mitilene, debió producirse el apartamiento de Aristóteles de la doctrina de su maestro. Debió componer entonces el *Diálogo sobre la filosofía,* en el cual aparece (como sabemos por algún fragmento) la crítica de las ideas-números.

En el año 342 Aristóteles fue llamado por Filipo, rey de Macedonia, a Pella, para hacerse cargo de la educación de Alejandro. El padre de Aristóteles, Nicómaco, había sido médico de la corte en Macedonia unos cuarenta años antes; pero tal vez lo que determinó la elección de Filipo fue la amistad de Aristóteles con Hermías quien estaba en relación con Filipo. En la tarea de conquista y de unificación de todo el mundo griego, para la cual la educación de Aristóteles preparó a Alejandro, obró seguramente la convicción de Aristóteles de la superioridad de la cultura griega y de su capacidad para dominar el mundo, si se le unía una fuerte unidad política. El alejamiento entre el rey y Aristóteles se produjo solamente cuando Alejandro, extendiendo sus designios de conquista, pensó en la unificación de los pueblos orientales y adoptó las formas orientales de la soberanía.

Cuando Alejandro subió al trono, Aristóteles regresó a Atenas (335-34). Volvió allí después de trece años de ausencia, célebre como maestro de vida espiritual y como filósofo; y la amistad del poderosísimo rey debió poner a su disposición métodos de investigación y de estudio excepcionales para aquellos tiempos. Fundó entonces su escuela, el Liceo, que comprendía, además de un edificio, y del jardín, el paseo o περίπατος del que tomó el nombre. Lo mismo que la Academia, el Liceo practicaba la comunidad de vida; pero aquí el orden de las lecciones estaba firmemente establecido. Aristóteles dedicaba las mañanas a los cursos más difíciles de tema filosófico; por las tardes daba lecciones de retórica y de dialéctica a un público más vasto. Al lado del maestro profesaban cursos los discípulos más ancianos, como Teofrasto y Eudemo.

Cuando en 323 Alejandro murió, la insurrección del partido nacionalista contra los partidarios del rey puso en peligro a Aristóteles. Para evitar que "los atenienses cometiesen un segundo crimen contra la filosofía", Aristóteles se alejó de Atenas y huyó a Calcis en Eubea, patria de su madre, donde poseía una propiedad que de ella había heredado. Aquí se quedó durante los meses siguientes hasta el día de su muerte. Una enfermedad del estómago, que le afligía, puso término a su vida a los 63 anos, en el 322-21. Poseemos el testamento que escribió en Calcis: se citan en él su hija menor de edad Pitia, una mujer, Herpilis, que había tomado en su casa después de la muerte de su esposa, y el hijo Nicómaco, que había tenido de Herpilis. Dispone que sus restos mortales no se separen de los de su mujer Pitia, conforme ella misma había también deseado.

68. EL PROBLEMA DE LOS ESCRITOS

Las obras que han llegado hasta nosotros comprenden solamente los escritos que Aristóteles compuso para las necesidades de su enseñanza. Además de estos escritos, que se han llamado *acroamáticos,* por estar destinados a los oyentes, o *esotéricos*, esto es, conteniendo una doctrina secreta, pero que en realidad sólo son los apuntes de que se servía para su enseñanza, Aristóteles compuso otros escritos siguiendo la tradición platónica, en forma dialogada, que él mismo llamo *exotéricos*, esto es, destinados al público, en los cuales empleaba mitos y otros adornos vivaces y aparecía tan elocuente como enjuto y severo se muestra en los escritos escolares. Pero de estos escritos exotéricos no quedan más que pocos fragmentos, de cuyo valor para la comprensión de la personalidad de Aristóteles la crítica sólo se ha dado cuenta recientemente.

Los escritos acroamáticos empezaron a conocerse solamente cuando se publicaron, en tiempos de Sila, por Andrónico de Rodas. Según el relato de Estrabón, estos escritos se encontraron en la bodega de la casa que poseían los descendientes de Neleo, el hijo de Coriseo. Es un hecho que durante mucho tiempo sólo se conoció a Aristóteles a través de los diálogos y que sólo después de la publicación de los escritos acroamáticos, estos tratados destinados a la escuela hicieron relegar los diálogos al olvido. Nace así el problema de ver en qué relación se hallan los diálogos con los escritos acroamáticos y hasta qué punto contribuyen a la comprensión de la personalidad de Aristóteles.

En los tratados escolares, el pensamiento de Aristóteles se presenta perfectamente sistemático y logrado: diríase que se excluye con respecto a ellos, por lo menos a primera vista, el que Aristóteles haya experimentado oscilaciones o dudas, haya sufrido crisis o cambios. La consideración de los diálogos permite, por el contrario, darse cuenta de que la doctrina de Aristóteles no nació completa y lograda, sino que su pensamiento sufrió crisis y cambios. Los fragmentos que poseemos de tales diálogos nos muestran, en efecto, un Aristóteles que se adhiere primeramente al pensamiento platónico para alejarse después de él y modificarlo sustancialmente; que transforma la naturaleza misma de sus intereses espirituales, los cuales, orientados primeramente hacia los problemas filosóficos, se van después concentrando en problemas científicos particulares. A través del estudio de la formación del sistema aristotélico se ha podido así echar una mirada sobre la formación y sobre el desarrollo de Aristóteles como hombre.

69. LOS ESCRITOS EXOTÉRICOS

En sus diálogos Aristóteles no sólo adoptó la forma literaria de su maestro, sino también los temas y alguna vez los títulos de sus obras. Escribió, en efecto, un *Banquete,* un *Político,* un *Sofista,* un *Menexeno;* y, además el *Grillo* o *De la retórica,* que correspondía al *Gorgias;* el *Protréptico,* que correspondía al *Eutidemo;* el *Eudemo* o *Del alma,* que correspondía al *Fedón.*

Este último diálogo parece de franca inspiración platónica. Su tema ha llegado hasta nosotros gracias a un relato de Cicerón *(De div..* I, 25, 35;fr. 37 Rose): Eudemo, enfermo, tiene un sueño profético que le anuncia su curación, la muerte de un tirano y el regreso a su patria. Las dos primeras cosas se realizan; pero mientras espera la tercera, Eudemo muere en el campo de batalla. Anunciándole el regreso a la patria, la divinidad había querido indicar que la verdadera patria del hombre es la eterna, no la terrenal. Aristóteles partía de este relato para demostrar la inmortalidad y combatir las concepciones que se le oponían. Entre éstas criticaba, como ya hizo Platón en el *Fedón,* el concepto del alma como armonía: la armonía tiene algo que se le contrapone, la desarmonía; el alma en tanto que sustancia no tiene, por el contrario, nada que se le contraponga, en consecuencia, el alma no es armonía (fr. 45, Rose). El diálogo admitía, sin embargo, la doctrina platónica de la anamnesis: el alma que desciende al cuerpo olvida las impresiones recibidas durante el período de su existencia; por el contrario, el alma que regresa mediante la muerte al más allá recuerda lo que ha experimentado en el más acá. Ya que "la vida sin cuerpo es la condición natural para el alma, la vida en el cuerpo es contra naturaleza, como una enfermedad'' (fr. 41, Rose). Aristóteles permanece aquí ligado todavía al pesimismo órfico-pitagórico antes aceptado por Platón. "Puesto que es imposible para el hombre participar de la naturaleza de lo que es verdaderamente excelente, sería mejor para él no haber nacido; y, ya que nació, lo mejor es morir cuanto antes" (fr. 44, Rose).

Una exhortación a la filosofía, dirigida a un príncipe de Chipre, Temison, aparece en el *Protréptico* (o discurso exhortatorio). La exhortación tomaba la forma de un dilema: "Se debe filosofar o no se debe filosofar: pero para decidir no filosofar es también siempre necesario filosofar; así, pues, en cualquier caso filosofar es necesario" (fr. 51, Rose). El filosofar se concibe aún platónicamente como ejercicio de muerte; es la condena de todo lo humano, en cuanto a apariencia engañosa, incluso de la belleza (fr. 59, Rose). El filósofo, igual que el político, debe tener en cuenta no las imitaciones sensibles, sino los modelos eternos. En consecuencia, el conocimiento se presenta a Aristóteles en el *Protréptico* como sabiduría moral *(fro/nhsij),* mientras más tarde distinguirá netamente el conocimiento de la vida moral. Con la exaltación de la figura y de la vida del sabio, considerado como un dios mortal, superior al trágico destino de los hombres (fr. 61, Rose), concluía probablemente el *Protréptico,* libro que se contó entre los más leídos y admirados por variadísimos espíritus: desde el cínico Crates, que lo leyó en la tienda de un zapatero (fr. 50, Rose), a San Agustín, quien, gracias a la imitación que del libro hizo Cicerón en el *Hortensio,* fue conducido a la filosofía y, por tanto, a Dios *(R* 157).

El apartamiento de Aristóteles del platonismo debió iniciarse durante la permanencia de Aristóteles en Assos y su primer documento es el diálogo *Sobre la filosofía,* el cual fue por mucho tiempo, esto es, hasta la edición de la *Metafísica* por obra de Andrónico de Rodas, la fuente principal para el conocimiento de su filosofía. El diálogo constaba de tres libros. En el primero, Aristóteles trataba del desarrollo histórico de la filosofía, en forma análoga a la que empleó en el primer libro de la *Metafísica.* Pero aquí no empezaba con Tales, sino con la sabiduría oriental y con los Siete Sabios.

Colocaba a Platón en la cima de toda la evolución filosófica. En el segundo libro se criticaba la doctrina de las ideas de Platón. En un fragmento que nos ha quedado (fr. 9, Rose), se toma especialmente en consideración la teoría de las ideas-números: "Si las ideas fuesen otra especie de números, diversa de la especie matemática, no podríamos entenderlas de ningún modo. ¿Quién, en efecto, por lo menos de la mayor parte de nosotros, puede entender qué sea un número de especie diversa"? Pero, por un testimonio de Plutarco y de Proclo (fr. 8, Rose), sabemos que impugnaba toda la teoría de las ideas, declarando que no podía seguirla aun a costa de parecer a alguien demasiado amante de la disputa. En el tercer libro del diálogo Aristóteles presentaba su construcción cosmológica. Concebía la divinidad como el motor inmóvil que dirige el mundo en cuanto causa final, inspirando a las cosas el deseo de su perfección. El éter se concebía como el cuerpo más noble y más cercano a la divinidad; por debajo del motor inmóvil se hallaban las divinidades de los cielos y de los astros. La existencia de Dios se demostraba mediante la prueba que la escolástica llamó argumento dé los grados. En cualquier dominio en que haya una jerarquía de grados y, por tanto, una mayor o menor perfección, subsiste necesariamente algo absolutamente perfecto. Ahora bien, puesto que en todo cuanto existe se manifiesta una tal gradación de cosas más o menos perfectas, subsiste también un ente de absoluta superioridad y perfección y éste podría ser Dios (fr. 16, Rose). Adaptando el famoso mito platónico de la caverna, Aristóteles sacaba de él un argumento para afirmar la existencia de Dios. Si existieran hombres que hubiesen habitado siempre bajo tierra en espléndidas moradas adornadas de todo cuanto el arte humano puede fabricar, si no hubiesen subido nunca a la superficie de la tierra y hubiesen sólo oído hablar de la divinidad, habrían de estar, sin embargo, inmediatamente seguros de la existencia de la divinidad, si, saliendo a la superficie, pudiesen contemplar el espectáculo del mundo natural (fr. 12, Rose). Mientras el mito de la caverna servía a Platón para demostrar el carácter aparente e ilusorio del mundo sensible, a Aristóteles le sirvió para exaltar la perfección del mismo mundo sensible y para sacar de él argumentos que probaran su origen divino. La separación entre Platón y Aristóteles no podría simbolizarse mejor que mediante este mito.

70. LAS OBRAS ACROAMÁTICAS

Las obras acroamáticas de Aristóteles, llevadas a Roma por Sila, fueron ordenadas y publicadas por Andrónico de Rodas hacia la mitad del siglo I antes de J.C. Estas obras comprenden:

1.° Escritos de Lógica, conocidos en conjunto con el nombre de *Organon* (o instrumentos de investigación): *Categorías* (un libro): sobre los predicados fundamentales de las cosas. *Sobre la interpretación* (un libro): sobre las proposiciones y el juicio. *Analíticos primeros* (dos libros): sobre e! razonamiento. *Analíticos segundos* (dos libros): sobre la prueba, la definición, la división y el conocimiento de los principios. *Tópicos* (ocho libros): sobre el razonamiento dialéctico y el arte de la refutación (erística), fundado en premisas probables. *Elencos sofísticos:* refutación de

razonamientos sofísticos. Este es el orden sistemático en que la tradición ha recogido los escritos lógicos de Aristóteles. No es el orden cronológico de su composición en torno al cual sólo se pueden aventurar conjeturas. Se admite generalmente que las *Categorías* o su primera redacción (que comprende los cap. I-VIII) y los libros II-VII de los *Tópicos* son los escritos más antiguos, algunos de los cuales probablemente fueron compuestos en vida de Platón. Los *Elencos sofísticos* son un apéndice de los *Tópicos y* pertenecen al mismo período. El libro *Sobre la interpretación* parece ser contemporáneo o algo posterior. Los *Analíticos primeros* y los *Analíticos segundos* pertenecen a la fase madura del pensamiento de Aristóteles. Debe también recordarse que el nombre de "lógica" comenzaron a usarlo los estoicos para esta clase de investigaciones, que Aristóteles, por su parte, incluía bajo el nombre de "ciencia analítica" *(Ret.,* 1, IV, 1359 *b,* 10).

2.° La Metafísica (catorce libros). *Libro I:* Naturaleza de la ciencia. Los cuatro principios metafísicos. Mirada crítica sobre las doctrinas de sus predecesores (cap. IX: Sobre la doctrina platónica de las ideas). *Libro II:* Dificultad de la búsqueda de la verdad. Contra una infinita serie de causas. Las diversas especies de investigación; se debe partir del concepto de naturaleza. *Libro III:* Quince dudas en torno a los principios y a la ciencia que se funda en ellos. *Libro IV:* Solución de algunas dudas. Principio de contradicción. *Libro V:* Sobre los términos que suelen usarse con diversos significados, como principio, causa, naturaleza, etc. *Libro VI:* Determinación del dominio de la metafísica respecto al dominio de las demás ciencias. *Libros VII y VIH:* Doctrina de la sustancia. *Libro IX:* Doctrina de la potencia y del acto. *Libro X:* El uno y los muchos. *Libro XI,* caps. 1-8: paralelos a los libros III, IV y VI; caps. 9-12: Sobre el movimiento, sobre el infinito, *Libro XII:* Las diversas especies de sustancias, la sensible-mudable, la sensible-inmutable, la suprasensible; esta última como objeto de la metafísica. *Libros XIII y XIV:* Las matemáticas, la teoría de las ideas y la teoría de los números (XIII, cap. 4: Contra la doctrina platónica de las ideas). Como se ve por este sumario, la *Metafísica* no es una obra orgánica, sino un conjunto de escritos diversos, compuestos en distintas épocas. El libro II es el resto de un conjunto de apuntes tomado por un alumno de Aristóteles. El libro VI todavía en la época alejandrina subsistía como obra separada. El Libro XII es una exposición independiente que ofrece un cuadro sintético del sistema aristotélico y es completo en sí mismo. Los dos últimos libros no tienen ninguna relación con el que precede. Estudios recientes permiten trazar para esta serie de escritos un orden cronológico, delineando así la dirección de la formación del pensamiento de Aristóteles. Los libros I y III constituyen la redacción más antigua de la obra: en ellos, en efecto, Aristóteles expone la doctrina de las ideas como si fuese la suya propia, y se incluye a sí mismo entre los platónicos. Los libros XIII y XIV pertenecen al mismo período ν constituyen una reelabpración de los dos precedentes. El libro XIII debía probablemente sustituir al XIV, porque ofrece una elaboración más completa y sistemática de los mismos argumentos.

El libro XII contiene la formulación teológica de la metafísica aristotélica, según la cual ésta constituye una ciencia particular que tiene por objeto el ser divino, el primer motor. Esta formulación, mas cercana al

platonismo, es indudablemente anterior a la que considera la filosofía como ciencia del ser en cuanto tal. Los libros sobre la sustancia, por el contrario (VII, VIII y IX), en cuanto consideran la sustancia en general y, por tanto, también la sustancia sensible, realizan el proyecto de una filosofía como ciencia del ser en cuanto ser (esto es, el del ser en general) y, por tanto, apta para servir de fundamento a todas las ciencias particulares. Estos libros contienen la más madura formulación del pensamiento aristotélico.

3.° Escritos de Física, Historia Natural, Matemática y Psicología.

Lecciones de Física en ocho libros. *Sobre el cielo* en cuatro libros. *Sobre la generación y la corrupción* en dos libros. *Sobre los meteoros* en cuatro libros.

Historia de los animales: anatomía y fisiología de los animales. A la misma serie pertenecen los escritos: *Sobre las partes de los animales; Sobre la generación de los animales; Sobre las transmigraciones de los animales; Sobre el movimiento de los animales.* Los escritos: *Sobre las líneas indivisibles y Sobre los mecanismos* son apócrifos

La doctrina aristotélica del alma se expone en los tres libros *Sobre el alma y* en la recolección de escritos titulados *Parva naturalia.*

El escrito sobre la *Fisiognómica* es apócrifo. La colección de los *problemas* comprende el tratado de un conjunto de problemas, algunos de los cuales son ciertamente aristotélicos.

4.° Escritos de Etica, Política, Economía y Retórica.

Bajo el nombre de Aristóteles nos han llegado tres tratados de ética: la *Etica Nicomaquea,* la *Etica Eudemia* y la *Gran Etica,* llamada así no porque sea la más vasta (es, por el contrario, la más breve), sino porque se ocupa de más cosas. Pero la *Gran Etica,* no es más que un extracto de las dos obras precedentes hecho por un aristotélico. La *Etica Eudemia* se atribuye por algunos a Eudemo de Rodas, discípulo de Aristóteles, se considera por otros obra original de Aristóteles, editada por Eudemo, del mismo modo que fue editada por Nicómaco la *Etica Nicomaquea.* Los estudios más recientes nos llevan a ver en la *Etica Eudemia* la primera formulación de la ética de Aristóteles, quien también en este dominio se va alejando cada vez más de las directrices de su maestro.

La *Política,* en ocho libros. *Libro I:* Naturaleza de la familia. *Libro II:* Consideración crítica de las precedentes teorías del Estado. *Libro III:* Conceptos fundamentales de la Política. Naturaleza de los Estados y de los ciudadanos. Las distintas formas de Constitución. La monarquía. *Libro IV:* Ulterior determinación de los caracteres de las distintas constituciones. *Libro V:* Cambios, sediciones y revoluciones en los Estados. *Libro VI:* La democracia y sus instituciones. *Libro VII:* La Constitución ideal. *Libro VIH:* La educación.

Aristóteles había coleccionado ciento- cincuenta y ocho constituciones estatales, que se han perdido. A principios del siglo pasado ha vuelto a la luz la *Constitución de los Atenienses,* escrita personalmente por Aristóteles como primer libro del conjunto de la obra.

De la *Economía,* el primer libro probablemente no pertenece a Aristóteles y el segundo es decididamente apócrifo y pertenece al fin del siglo III.

La *Retórica,* en tres libros, trata en el primero de la naturaleza de la retórica, que tiene por objeto lo verosímil, y de los problemas que le son

propios. En el segundo, del modo de suscitar mediante la palabra afectos y pasiones; en el tercero, de la expresión y del orden en que deben disponerse fas partes del discurso.

La llamada *Retórica a Alejandro* es apócrifa, como lo demuestra ya el hecho de la dedicatoria, costumbre desconocida en tiempos de Aristóteles; se atribuye al retórico Anaximenes de Lampsaco.

La *Poética* nos ha llegado incompleta. La parte que nos queda trata únicamente del origen y de la naturaleza de la tragedia.

Se han perdido las obras históricas de Aristóteles sobre los pitagóricos, Arquitas, Demócrito y otros. El escrito sobre *Meliso, Jenófanes y Gorgias* no es aristotélico.

71. DEL FILOSOFAR PLATÓNICO A LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA

En un fragmento de la elegía, dirigida a Eudemo, colocada en el altar de Platón, Aristóteles ensalza así al maestro:

> *El hombre que a los malos no les es lícito siquiera alabar,*
> *que solo o el primero entre los mortales demostró claramente*
> *con el ejemplo de su vida y con el rigor de sus argumentos*
> *que bueno y feliz el hombre se vuelve al mismo tiempo.*
> *A nadie se ha concedido ya el poder alcanzar a tanto.*

La enseñanza fundamental de Platón es, pues, según Aristóteles, la estrecha relación que existe entre la virtud y la felicidad; y el valor de esta enseñanza consiste en el hecho de que Platón no se limitó a demostrarla con argumentaciones cerradas, sino que lo incorporó a su vida y vivió para ello. Pero según Platón, el hombre puede alcanzar el bien, que es la misma felicidad, sólo mediante una búsqueda rigurosamente conducida que se dirija hacia la ciencia del ser en sí. Platón no establecía solamente la identidad entre virtud y felicidad, sino también entre virtud y ciencia. ¿Qué piensa Aristóteles de esta segunda identidad, a cuya demostración tiende toda la obra de Platón?

Se encuentra aquí precisamente la separación entre Platón y Aristóteles. Para Platón la filosofía es búsqueda del ser y a la vez realización de la vida verdadera del hombre en esta búsqueda; es ciencia y, en cuanto ciencia, virtud y felicidad. Pero, para Aristóteles, el saber ya no es la misma vida del hombre que busca el ser y el bien, sino una ciencia objetiva que se escinde y se articula en numerosas ciencias particulares, cada una de las cuales adquiere su autonomía. Por una parte, según Aristóteles, la filosofía se ha convertido en sistema de las ciencias particulares. Por otra parte, la misma filosofía es una ciencia particular, ciertamente la "reina" de las demás, pero sin absorberlas ni resolverlas en sí misma. Por esto, mientras para Platón la investigación filosófica da lugar a sucesivas profundizaciones, al examen de problemas siempre nuevos que procuran aprehender por todas partes al mundo del ser y del valor, para Aristóteles se encamina hacia la constitución de una enciclopedia de las ciencias en la cual no se deja de lado ningún aspecto de la realidad. La misma vida moral del hombre se convierte en

objeto de una ciencia particular, la ética, que es autónoma, como otra ciencia cualquiera, respecto a la filosofía.

El concepto de filosofía aparece, pues, en Aristóteles, profundamente cambiado. Por un lado, la filosofía debe constituirse como ciencia en sí y reivindicar, por tanto, para sí aquella misma autonomía que las demás ciencias reivindican frente a ella. Por otra parte, a diferencia de las demás ciencias, debe dar razón de su común fundamento y justificar su prioridad respecto a ellas. En estos términos, el problema es propiamente aristotélico y no se encuentra nada parecido en la obra de Platón. Para éste la filosofía no es más que el filosofar, y el filosofar es el hombre que procura realizar su verdadera mismidad, ligándose con el ser y con el bien, que es el principio del ser. No existe en Platón el problema de qué sea la filosofía, sino sólo el problema de qué es el filósofo, el hombre en su auténtica y lograda realización. Tal es la investigación que domina todos los diálogos platónicos, principalmente la *República y* el *Sofista.* Pero en Aristóteles la filosofía, en cuanto es ciencia objetiva, debe constituirse por analogía con las demás. Y como cada ciencia se define y se especifica por su objeto, del mismo modo la filosofía debe tener un objeto propio que la caracterice frente a las demás ciencias y al mismo tiempo le dé, frente a ellas, la superioridad que le corresponde. ¿Cuál es este objeto?

Dos puntos de vista se entrelazan a este propósito en la *Metafísica* aristotélica, puntos de vista que señalan dos etapas fundamentales de la evolución filosófica de Aristóteles. Según el primero, la filosofía es la ciencia que tiene por objeto el ser inmóvil y trascendente, el motor o los motores de los cielos; y es, por tanto, propiamente hablando, *teología.* Como tal, ésta es la ciencia más alta, porque estudia la realidad más alta, la divina *(Met.,* VI, I, 1026 *a,* 19). Pero así entendida, falta a la filosofía universalidad (y Aristóteles mismo lo advertía, 1026 *a,* 23), porque se reduce a una ciencia particular con un objeto que, aunque sea más alto y más noble que los de las demás ciencias, no tiene nada que ver con ellos. En esta fase, Aristóteles, aun habiéndose apartado del concepto platónico del filosofar, permanece fiel al principio platónico de que la investigación humana debe exclusiva o preferentemente dirigirse hacia los objetos más altos, que constituyen los valores supremos. Pero una filosofía entendida así no alcanza a constituir el fundamento de la enciclopedia de las ciencias ni a suministrar la justificación de cualquier investigación respecto a cualquier objeto. Esta exigencia lleva a Aristóteles al segundo punto de vista, que es el definitivo, cuya realización constituye su tarea histórica. Según este segundo punto de vista, la filosofía tiene por objeto, no una realidad particular (aunque sea la más alta de todas), sino el aspecto fundamental y propio de toda la realidad. Todo el reino del ser se divide entre las ciencias particulares, cada una de las cuales considera un aspecto particular del mismo; sólo la filosofía considera el ser en cuanto tal, prescindiendo de las determinaciones que constituyen el objeto de las ciencias particulares. Este concepto de filosofía como "ciencia del ser en cuanto ser" es verdaderamente el gran descubrimiento de Aristóteles. No sólo esta ciencia permite justificar la labor de las ciencias particulares, sino que da a la filosofía su plena autonomía y su máxima universalidad, constituyéndolas como presupuesto indispensable de cualquier investigación humana. En este sentido, la filosofía ya no es sólo

teología; la teología es ciertamente una de sus partes, pero no la primera ni la fundamental; puesto que la primera y fundamental es aquella que conduce a la búsqueda del principio en virtud del cual el ser, cualquier ser —tanto Dios como la realidad natural más íntima— es verdadera y necesariamente tal.

72. LA FILOSOFÍA PRIMERA: SU POSIBILIDAD Y SU PRINCIPIO

El primer grupo de investigaciones emprendidas por Aristóteles en la *Metafísica* versa precisamente sobre la posibilidad y sobre el principio de una ciencia del ser. Aristóteles se preocupa en primer término de definir el lugar que ocupa esta ciencia en el sistema del saber y sus relaciones con las demás ciencias. Ante todo, cada ciencia puede tener por objeto o lo posible o lo necesario; lo *posible* es lo que puede ser indiferentemente de un modo o de otro; lo *necesario* es lo que no puede ser de distinto modo de como es. El dominio de lo posible comprende la *acción* (πράξις), que tiene su fin en sí misma, y la *producción* (ποιησις), que tiene su fin en el objeto producido. Las ciencias que tienen por objeto lo posible, en cuanto son normativas o técnicas, pueden también ser consideradas como artes; pero no hay arte que concierna a lo que es necesario *(Et. Nic.*, VI, 3-4). Entre las ciencias de lo posible, la política y la ética tienen por objeto las acciones y se llaman, por lo tanto, *prácticas;* las artes tienen por finalidad la producción de cosas y se llaman *poiéticas.* Entre estas últimas, hay una que lleva en su propio nombre el sello de su carácter creador, y es la poesía.

El reino de lo necesario pertenece, en cambio, a las ciencias especulativas o teoréticas. Estas son tres: la matemática, la física y la *filosofía primera,* que después de Aristóteles se llamará metafísica. La *matemática* tiene por objeto la cantidad en su doble aspecto de cantidad discreta o numérica (aritmética) y de cantidad continua de una, dos o tres dimensiones (geometría) *(Met.,* XI, 3, 1061 *a,* 28). *La física* tiene por objeto el ser en movimiento, y, en consecuencia, aquellas determinaciones del ser que van ligadas a la materia, que es condición de movimiento *(Ib.,* VI, 1, 1026 *a,* 3). La *filosofía* debe constituirse por analogía con las demás ciencias teoréticas, si quiere asumir como objeto de su consideración el ser en cuanto ser. Al igual que la matemática y la física, debe proceder por *abstracción.* El matemático despoja las cosas de todas las cualidades sensibles (peso, ligereza, dureza, etc.) y las reduce a la cantidad discreta o continua; el físico prescinde de todas las determinaciones del ser que no se reducen al movimiento. Análogamente, el filósofo debe despojar al ser de todas las determinaciones particulares (cantidad, movimiento, etc.) y considerarlo sólo en cuanto ser. Además, así como la matemática parte de ciertos principios fundamentales que conciernen al objeto que le es propio, la cantidad en general (por ejemplo, el axioma: quitando cantidades iguales a cantidades iguales los restos son iguales), así la filosofía debe partir de un principio que le sea propio y que concierne al objeto que le es propio, el ser en cuanto tal.

El problema consiste en ver si tal ciencia es posible. Evidentemente, la primera condición de su posibilidad consiste en que sea posible reducir los

diversos significados del ser a un único significado fundamental. El ser, en efecto, se dice de muchas maneras: se dice que son las cantidades, las calidades, las privaciones, las corrupciones, los accidentes; e incluso del no ser decimos que *es* no ser. Todos estos modos deben reducirse a unidad, si han de ser objeto de una ciencia única. El ser y el uno deben de algún modo identificarse; ya que es necesario descubrir aquel sentido del ser, por el cual el ser es uno, y es también la unidad misma del ser *(Met.,* IV, 2, 1003 *b).* Y esta unidad no debe ser accidental, sino intrínseca y necesaria a todos los diversos significados que el ser asume. Lo que es accidental no puede ser objeto de ciencia, porque no posee ninguna estabilidad o uniformidad; y la ciencia lo es solamente de lo que es siempre, o casi siempre, de un modo *(Ib.,* VI, 2, 1027, *a).* Si se quiere, pues, determinar el único significado fundamental del ser, es preciso reconocer un principio que garantice la estabilidad y la necesidad del ser mismo. Tal es el *principio de contradicción.*

Este principio es considerado por Aristóteles en primer lugar como principio constitutivo del ser en cuanto tal; en segundo lugar, como condición de toda consideración del ser, esto es, de cualquier pensamiento verdadero. Es, por lo tanto, a la vez un principio ontológico y lógico; y Aristóteles lo expresa en dos fórmulas que corresponden a estos dos significados fundamentales: "Es imposible que una misma cosa convenga a una misma cosa, precisamente en cuanto es la misma"; "Es imposible que la misma cosa sea y a la vez no sea"; tales son las dos fórmulas principales con que el principio se presenta en Aristóteles (por ejemplo, *Met.,* IV, 3, 1005 *b,* 18; 4, 1006 *a,* 3); y de estas fórmulas evidentemente la primera se refiere a la imposibilidad lógica de predicar el ser y el no ser de un mismo sujeto; la segunda a la imposibilidad ontológica de que el ser sea y no sea. Aristóteles defiende polémicamente este principio contra los que lo niegan: megarenses, cínicos y sofistas, los cuales admiten la posibilidad de afirmar cualquier cosa de cualquier cosa; heraclitarcos, que admiten la posibilidad de que el ser, en el devenir, se identifique con el no ser. En realidad, el principio puede sólo defenderse y esclarecerse polémicamente, porque, como fundamento de toda demostración, no puede a su vez ser demostrado. Se puede ciertamente demostrar que quien lo niega no dice nada o suprimir la posibilidad de cualquier ciencia; y éste es, en efecto, el argumento polémico adoptado por Aristóteles contra los que lo niegan. Pero con esto todavía no resulta evidente su valor como axioma fundamental de la filosofía primera, como principio constitutivo de la metafísica en tanto que ciencia del ser en cuanto tal. Este valor se manifiesta, en cambio, a través de las consideraciones que Aristóteles desarrolla a propósito del *ser determinado* (to/de ti/). Si por ejemplo, el ser del hombre se ha determinado como el del "animal bípedo", *necesariamente* todo ser que se reconozca como hombre deberá ser reconocido como animal bípedo. "Si la verdad —dice Aristóteles— posee un significado, necesariamente quien dice hombre dice animal bípedo: ya que esto significa hombre, pero si esto es necesario, no es posible que el hombre *no* sea animal bípedo: la necesidad significa, en efecto, precisamente esto, que es imposible que el ser no sea" *(Met.,* IV, 4, 1006 *b,* 30). Aquí se percibe claramente el significado del principio de contradicción como fundamento de la metafísica: el principio llega a determinar el fundamento

por el cual el ser *es necesariamente.* Y efectivamente la fórmula negativa del principio de contradicción: "Es imposible que el ser no sea", se traduce positivamente con esta otra: *El ser, en cuanto tal, es necesariamente.* En esta fórmula el principio revela claramente su capacidad para fundamentar la metafísica. Evidentemente, el ser, que es el objeto de esta ciencia, es aquel precisamente que no puede no ser, el ser necesario.

Por consiguiente, la necesidad constituye para Aristóteles el sentido primario o fundamental del ser, aquel que a partir del cual todos los demás (si los hay) pueden ser comprendidos y distintos. Esta era la misma tesis de Parménides ("el ser es y no puede no ser": fr. 4, Diels) aceptada también por los megáricos. Sin embargo, Aristóteles no entiende esta tesis en el sentido de que sólo lo necesario existe y que lo no necesario es nada. Por cuanto (como ya se ha visto) afirma él que sólo lo necesario es el objeto de la ciencia y que por lo tanto la ciencia misma es necesidad *(apodíctica,* es decir, demostrativa), lo posible lo admite él como objeto de artes o de disciplinas que sólo tienen un carácter científico, imperfecto o aproximativo. En consecuencia, lo que Aristóteles quiere afirmar es que el ser necesario es el único objeto de la ciencia y que de lo que no es necesario se puede tener conocimiento sólo en la medida en que se aproxima de alguna manera a la necesidad, en el sentido de que manifiesta cierta uniformidad o persistencia. "Algunas cosas —dice— son siempre, por necesidad lo que son, no en el sentido de ser obligadas, sino en el sentido de no poder ser de otra manera; en cambio, otras son lo que son, no por necesidad sino por lo más; y este es el principio por el que podemos distinguir lo *accidental,* el cual es tal precisamente porque no es ni siempre ni por lo más (1026 *b,* 27). Como se ve, Aristóteles admite junto al necesario y al uniforme (el "por lo más"), el accidental; pero no hay ciencia de lo accidental y, en todo caso, tanto lo accidental como lo uniforme no-necesario pueden distinguirse y reconocerse sobre el fundamento de lo necesario.

¿Cuál es, pues, el ser necesario? A esta pregunta Aristóteles responde con la doctrina fundamental de su filosofía. El ser necesario es el ser sustancial. El ser que el principio de contradicción permite reconocer y aislar en su necesidad es la sustancia.

"Estos, dice (refiriéndose a los que niegan el principio de contradicción), destruyen completamente la sustancia y la esencia necesaria, ya que se ven obligados a decir que todo es accidental y no hay nada como el ser-hombre o el ser-animal. Si, en efecto, hay algo como el ser hombre, éste no será el ser no hombre o el no ser hombre; sino que éstos serán negaciones de aquél. Uno sólo es, efectivamente, el significado del ser y éste es la sustancia del mismo. Indicar la sustancia de una cosa no es más que indicar el ser propio de ella" *(Met.,* IV, 4, 1007 *a,* 21-27). El principio de contradicción, tomado en su alcance ontológico-lógico, conduce directamente a la determinación del ser en cuanto tal, que es el objeto de la metafísica. Este ser es la *sustancia.* La sustancia es el ser por excelencia, el ser que es imposible que no sea y, por lo tanto, es necesariamente, el ser que es primero en todos los sentidos. "La sustancia es primera, dice Aristóteles *(Ib.,* VII, 1, 1028 *a,* 31), por definición, para el conocimiento y para el tiempo. Es la única, entre todas las categorías, que puede subsistir separadamente. Es primera por

definición, ya que la definición de la sustancia está implícita necesariamente en la definición de cualquier otra cosa. Es primera para el conocimiento, porque creemos que conocemos una cosa, por ejemplo, el hombre o el Fuego, cuando sabemos *qué* es, más que cuando conocemos el cuál, el cuánto y el dónde de ella; e incluso sólo conocemos cada determinación de éstas cuando sabemos *qué* son ellas mismas." El *qué* es la sustancia. El problema del ser se transforma, pues, en problema de la sustancia y en este ultimo se concreta y determina el objetivo de la metafísica. "Lo que desde hace tiempo y aún ahora, y siempre, hemos buscado, lo que siempre será un problema para nosotros: ¿Que es el ser? , significa esto: ¿Qué es la sustancia? " *(Met.,* VII, 1, 1028 *b, 2).*

73. LA SUSTANCIA

¿Qué es la sustancia? Tal es el tema del principal grupo de investigaciones en la *Metafísica.* Aristóteles lo acomete con su característico procedimiento analítico y dubitativo, pasando revista a todas las soluciones posibles, desarrollando y discutiendo cada una de ellas y haciendo así brotar un problema de otro. En el nudo de las investigaciones, que en los varios escritos que componen la *Metafísica* se entrelazan al acaso, volviendo a empezar a menudo la discusión o interrumpiéndola antes de la conclusión, el libro VII nos ofrece el tratado más maduro y concluyente de este problema fundamental. El último capítulo del libro, el XVII, presenta a modo de conclusión el verdadero principio lógico y especulativo del tratado entero. La sustancia se considera en él como el principio *(αρχή) y* la causa (αιτία) en consecuencia como lo que explica y justifica el ser de cada cosa. La sustancia es la causa primera del *ser propio* de cada realidad determinada. Es lo que hace de un compuesto algo que no se resuelve en la suma de sus elementos componentes. Del mismo modo que la sílaba *ba* no es igual que a la suma de *b* y *a,* sino que posee una naturaleza propia que desaparece en cuanto se resuelve en las letras que la componen, así cualquier realidad posee una naturaleza que no resulta de la suma de sus elementos componentes y es distinta de cada uno y de todos estos elementos. Tal naturaleza es la sustancia de aquella realidad: el principio constitutivo de su ser. La sustancia es siempre principio, nunca elemento componente (1041 *b,* 31). Sólo ella, por tanto, permite contestar a la pregunta respecto *al por qué* de una cosa. Si se pregunta, por ejemplo, por qué de una casa o de un lecho, se pregunta evidentemente *la finalidad* para la cual la casa y el lecho se construyeron. Si se pregunta el por qué del nacer, del perecer o en general del cambio, se pregunta evidentemente la *causa eficiente,* el principio del cual el movimiento se origina. Pero finalidad y causa eficiente no son más que la sustancia misma de la realidad cuyo por qué se pregunta (1041 *a, 29).*

Estas observaciones son la clave para entender toda la doctrina aristotélica de la sustancia y. en consecuencia, para penetrar en el corazón mismo de la metafísica aristotélica. La expresión que emplea Aristóteles para definir la sustancia es: *lo que el ser era* (to/ ti/ ei)nai, *quod quid erat esse).* En esta fórmula, la repetición del verbo ser expresa que la sustancia es el principio constitutivo del ser como tal; y el imperfecto *(era)* indica la persistencia y la

estabilidad del ser, su necesidad. *La sustancia es el ser del ser:* el principio por el cual el ser es necesariamente tal. Pero en tanto que ser del ser, la sustancia posee una doble función, a la cual corresponde una doble consideración de la misma: es, por una parte, el ser en que se determina y limita la necesidad del ser, por otra, el ser que es necesidad determinante y limitadora. Podemos expresar la doble funcionalidad de la sustancia, a la cual corresponden dos significados distintos, pero necesariamente conjuntos, diciendo que la sustancia es, por un lado, la *esencia del* ser, por otro, el ser *de la esencia.* Como esencia del ser, la sustancia es el ser *determinado,* la naturaleza propia del ser necesario: el hombre como "animal bípedo". Como el ser de la esencia, la sustancia es el ser *determinante,* el ser necesario de la realidad existente: el animal bípedo como *este* hombre individual. Los dos significados pueden comprenderse bajo la expresión *esencia necesaria,* la cual da, lo más exactamente posible, el sentido de la fórmula aristotélica.

Evidentemente, la esencia necesaria no es la simple esencia de una cosa. No siempre la esencia es la esencia necesaria: quien dice de un hombre que es músico, no dice su esencia necesaria, puesto que se puede ser hombre sin ser músico. La esencia necesaria es aquella que constituye el *ser propio* de una realidad cualquiera, aquel ser por el cual la realidad es necesariamente tal. La sustancia es, por tanto, no la esencia, sino la esencia necesaria, no el ser genéricamente tomado, sino el ser auténtico: es la esencia del ser y el ser de la esencia.

Entendida así, la sustancia manifiesta el aspecto más íntimo del pensamiento aristotélico y al mismo tiempo su más secreta relación con el pensamiento de Platón. Platón había explicado la validez intrínseca del ser como tal, la normatividad que el ser presenta en sí mismo y al hombre, refiriendo el ser a los demás valores y haciendo del bien el principio del ser. Según Platón, si el ser *vale,* si posee un valor gracias al cual se pone como norma, esto ocurre, no porque es ser, sino porque es bien; lo que lo constituye en cuanto ser es el bien, el valor en sí mismo. La normatividad del ser es, para Platón, extraña al ser mismo: el ser es en el valor, no el valor en el ser. Aristóteles descubrió, en cambio, el intrínseco valor del ser. La validez que el ser posee no proviene de un principio extrínseco, del bien, de la perfección o del orden, sino de su principio intrínseco, de la sustancia. *No está el ser en el valor, sino el valor en el ser.* Todo lo que es, en cuanto es, realiza el valor primordial y único, el ser en cuanto tal. La sustancia, como ser del ser, confiere a las más insignificantes y pobres manifestaciones del ser una validez necesaria, una absoluta normatividad. Efectivamente, no es privilegio de las realidades más elevadas, sino que se encuentra tanto en la base como en la cima de la jerarquía de los seres y representa el verdadero valor metafísico. Con el descubrimiento de la validez del ser en cuanto tal, Aristóteles está en condiciones de adoptar ante el mundo una actitud completamente distinta de la de Platón. Para él, todo lo que es, cuanto es, tiene un valor intrínseco, es digno de consideración y de estudio y puede ser objeto de ciencia. Para Platón, en cambio, sólo lo que encarna un valor distinto del ser puede y debe ser objeto de ciencia: el ser en cuanto tal no basta, porque no tiene en sí su valor. Con la teoría de la sustancia, Aristóteles elaboró el principio que justifica su actitud ante la naturaleza, su obra de investigador incansable, su interés científico que no se apaga ni

disminuye ni siquiera ante las más insignificantes manifestaciones del ser. La teoría de la sustancia es a la vez el centro de la metafísica de Aristóteles y el centro de su personalidad. Manifiesta el íntimo valor existencial de su metafísica.

74. LAS DETERMINACIONES DE LA SUSTANCIA

La doble función de la sustancia aparece continuamente en la investigación aristotélica y le comunica una aparente ambigüedad, que sólo se puede eliminar reconociendo la distinción y la unidad de las dos funciones de la sustancia. Cuando Aristóteles dice que la sustancia es expresada por la *definición y* que sólo de la sustancia hay verdadera definición (VII, 4, 1030 *b,* 4), entiende la sustancia como esencia del ser, como lo que la razón puede entender y demostrar del ser. Cuando, en cambio, declara que la esencia se identifica con la *realidad* determinada (to/de ti)y que, por ejemplo, la belleza no existe más que en lo que es bello (VII, 5, 1031 *b,* 10), entiende la sustancia como ser de la esencia, como principio que confiere a la naturaleza propia de una cosa su existencia necesaria. Como esencia del ser, la sustancia es la *forma* de las cosas compuestas, y da unidad a los elementos que componen el todo y al todo una naturaleza propia, distinta de la de los elementos componentes (VIII, *6 b,* 2). La forma de las cosas materiales, que Aristóteles llama *especie* (VII, 8, 1033 *b,* 5), es, por tanto, su sustancia. Como ser de la esencia, la sustancia es el *sustrato (to/ u(poxei/menon, subiectum):* aquello de lo que cualquier otra cosa se predica, pero que no puede ser predicado de ninguna. Y como sustrato, es *materia,* esto es, realidad privada de cualquier determinación y que posee esta determinación sólo en potencia (VIII, 1, 1042 *a,* 26). Como esencia del ser, la sustancia es el *concepto* o λόγος, del cual no existe generación ni corrupción (ya que lo que deviene no es la esencia necesaria de la cosa, sino esta o aquella cosa). Como ser de la esencia, la sustancia es el *compuesto* o su/noloj, esto es, la unión del concepto (o forma) con la materia, la cosa existente; y en tal sentido la sustancia nace y perece (VII, 15, 1039 *b,* 20).

Como esencia del ser, la sustancia es el principio de inteligibilidad del ser mismo. Es lo que la razón puede tomar de la realidad en cuanto tal; y constituye el elemento estable y necesario, sobre el cual se funda la ciencia. No hay ciencia, en efecto, más que de lo necesario; mientras que el conocimiento de lo que puede ser y no ser, es más opinión que ciencia. Precisamente por esto no existe definición o demostración de las sustancias sensibles particulares que están dotadas de materia y no son, por tanto, necesarias, sino corruptibles: su conocimiento se oscurece apenas cesan de ser percibidas. Sin embargo, queda íntegro, en el sujeto que las conoce, su *concepto,* que expresa precisamente su naturaleza sustancial, aunque no en la forma rigurosa de la definición *(Met.,* VII, 15, 1039 *b, 27).* La sustancia es, pues, objetiva y subjetivamente el principio de la necesidad: objetivamente, como ser de la esencia, en cuanto realidad necesaria; subjetivamente, como esencia del ser, en cuanto racionalidad necesaria.

Considerando la diversidad y disparidad de significados que la sustancia asume para Aristóteles, se diría que Aristóteles se había limitado a desplegar

dialécticamente todos los significados posibles de la palabra, sin escoger entre ellos ni determinar el único significado auténtico y fundamental. Por una parte, en tanto que forma o especie, la sustancia es inengendrable e incorruptible, por otra parte, en tanto que compuesto y realidad particular existente, es engendrable y corruptible; por una parte, en tanto que sustrato, es la existencia real que no se reduce nunca a predicado, esto es, a pura determinación lógica; por otra parte, en tanto que definición y concepto, es una pura entidad lógica. En realidad, concebida la sustancia como el ser del ser, en su doble funcionalidad de ser de la esencia y esencia del ser, Aristóteles podía admitir la sustancia igualmente en todas aquellas diversas determinaciones y reducir, por tanto, a unidad su aparente disparidad. Tal era precisamente el objetivo que se había propuesto al constituir la metafísica como ciencia del ser en cuanto tal y al colocar como fundamento de ella el principio de contradicción. La riqueza de las determinaciones ontológicas que el concepto de sustancia permite a Aristóteles justificar, relacionándolas con un único valor fundamental, demuestra que verdaderamente alcanzó, con el concepto de sustancia, el principio de la filosofía primera, como aquella ciencia que ha de constituir el fundamento común y la justificación ultima de todas las ciencias particulares. Sólo un significado de la sustancia debía Aristóteles excluir por ilegítimo: el que separa el ser de la esencia o la esencia del ser, que coloca la validez y la necesidad del ser fuera del ser, en una universalidad que no constituye el alma y la vida del ser mismo. Tal era el punto de vista del platonismo; por cuyo motivo se sirve Aristóteles de él continuamente, a modo de término de confrontación polémica, en la construcción de su metafísica.

75. LA POLÉMICA CONTRA EL PLATONISMO

La característica del platonismo es, según Aristóteles, la de considerar las especies como sustancias separadas, reales e independientes de cada uno de los seres individuales cuya forma o sustancia son. Para Aristóteles, la sustancialidad (la realidad) de la especie es la misma del individuo cuya especie es. Según Platón, las especies poseen una realidad en sí que no se reduce a la de los individuos singularmente existentes; y en tal sentido son sustancias separadas.

Ahora bien, tales sustancias separadas son imposibles, según Aristóteles. En calidad de especies, habrían de ser universales; pero es imposible que lo universal sea sustancia, porque mientras lo universal es común a muchas cosas, la sustancia es propia de un ser individual y no pertenece a ningún otro. Si en Sócrates, que es sustancia, hubiese otra sustancia ("hombre" o ser viviente"), tendríamos un ser compuesto de varias sustancias, lo cual es imposible.

Aristóteles insiste, pues, distintas veces, en la *Metafísica,* en la crítica de los argumentos adoptados por Platón y por los platónicos para establecer la realidad de la idea. Dicha crítica versa esencialmente sobre cuatro puntos. En primer lugar, admitir una idea en correspondencia con cada concepto significa obrar más o menos como aquel que, habiendo de contar objetos, creyese que no podía hacerlo más que acrecentando su número. Las ideas

han de ser, en efecto, en número mayor que los mismos objetos sensibles, porque ha de haber no sólo la idea de cada sustancia, sino también de todos sus modos o caracteres que puedan acogerse bajo un único concepto. Son otras tantas realidades que se añaden a las realidades sensibles; de modo que el filósofo se encuentra con que debe explicar, además de estas últimas, también las primeras, enfrentándose con dificultades mayores que si se encontrase solamente ante el mundo sensible.

En segundo lugar, los argumentos con los cuales se demuestra la realidad de la idea conducirían a admitir ideas incluso de aquello que los platónicos no consideran que las haya, por ejemplo, de las negaciones y de las cosas transitorias: ya que incluso de éstas hay conceptos. Y así, incluso para la relación de semejanza entre las ideas y las cosas correspondientes (por ejemplo, entre la idea del hombre y cada hombre), debería haber una idea (un tercer hombre); y entre esta idea por una parte y la idea del hombre y cada hombre individual por otra, otras ideas; y así hasta el infinito.

En tercer lugar, las ideas son inútiles porque no contribuyen para nada a hacer comprender la realidad del mundo. De hecho no son causas de ningún movimiento ni de ningún cambio. Decir que las cosas participan de las ideas no quiere decir nada, porque las ideas no son principios de acción que determinen la naturaleza de las cosas.

En fin, y éste es el argumento más importante que se enlaza con la teoría aristotélica de la sustancia, la sustancia no puede existir separadamente de aquello cuya sustancia es. La afirmación del *Fedón* de que las ideas son causas de las cosas es, según Aristóteles, incomprensible; ya que aun suponiendo que haya ideas, de ellas no derivarán las cosas si no interviene para crearlas un principio activo.

Estos argumentos a los cuales Aristóteles recurre a menudo son sencillamente indicativos, pero no reveladores, del verdadero punto de separación entre él y Platón. Dichos argumentos parten de la presuposición de una realidad de las ideas absolutamente separada del mundo sensible y de la misma inteligencia humana que las aprehende: presuposición que no se verifica en el espíritu auténtico del platonismo. Según Platón, la idea es el valor y constituye al mismo tiempo el deber ser, lo *mejor*, de las cosas del mundo y la *norma* que debe servir al hombre para la valoración de las mismas. La idea aparece a Aristóteles como separada del mundo, no porque Platón haya negado implícita o explícitamente su relación con el mundo, sino porque la idea es inconmensurable con el ser del mundo mismo. La idea es el bien, lo bello o en general (según los últimos diálogos platónicos) el orden y la medida perfecta del mundo, y constituye un principio distinto y, en consecuencia, extraño y separado del ser cuyo fundamento se pretende que sea. El descubrimiento de la validez intrínseca del ser como tal, el reconocimiento de que el ser precisamente en cuanto ser, y no ya en cuanto perfección o valor, posee validez necesaria, conduce a Aristóteles a rechazar la doctrina que separa al ser de su propio valor y convierte a éste en un mundo o una sustancia separada.

Por esto, la sustancia aristotélica, aun entendida como forma o especie, no puede enlazarse con la idea platónica. No es la idea que abandonando la esfera supraceleste se ha metido en el ser y en el devenir del mundo y ha readquirido su concreción, sino un principio de validez intrínseco al ser

como tal: es el ser mismo del devenir y del mundo en su propia esencia necesaria.

Aristóteles realizó una inversión del punto de vista platónico. Según Platón, los valores fundamentales son los morales, que no son puramente humanos, sino cósmicos, y constituyen el principio y el fundamento del ser. Según Aristóteles, el valor fundamental es el ontológico, constituido por el ser en cuanto tal, por la sustancia; y los valores morales se circunscriben en la esfera puramente humana. Cuando Aristóteles niega que lo universal sea sustancia, se refiere cabalmente al universal platónico, que está verdaderamente separado del ser, en cuanto es un valor distinto del ser. Lo que él sostiene constantemente contra el platonismo es que el valor del ser es intrínseco al ser: la doctrina de la sustancia.

76. LA SUSTANCIA COMO CAUSA DEL DEVENIR

Con la indagación sobre la naturaleza de la sustancia se enlaza en la *Metafísica* la indagación en torno a las sustancias particulares. En esta segunda investigación Aristóteles se guía por el criterio que ilustra en un pasaje famoso del libro VII. Es necesario partir de las cosas que son más cognoscibles para el hombre, a fin de alcanzar aquellas que son más cognoscibles en sí; del mismo modo que, en el campo de la acción, se parte de lo que es bien para el individuo, a fin de que consiga hacer suyo el bien universal (1020 *b,* 3). Más fácilmente cognoscibles para el hombre son las sustancias sensibles; se debe, pues, partir de éstas, en la consideración de las sustancias determinadas. Y puesto que están sujetas al devenir, se trata de ver qué función desempeña la sustancia en el devenir.

Todo lo que deviene posee una *causa eficiente* que es el punto de partida y el principio del devenir; llega a ser algo (por ejemplo, una esfera o un círculo) que es la *forma* o punto de llegada del devenir; y deviene a partir de algo, que no es la simple privación de esta forma, sino su posibilidad o potencia y se llama *materia.* El artífice, que construye una esfera de bronce, del mismo modo que no produce el bronce, tampoco produce la forma de esfera que infunde al bronce. No hace más que dar a una materia preexistente, el bronce, una forma preexistente, la esfericidad. Si hubiese de producir también la esfericidad, debería sacarla de alguna otra cosa, como saca del bronce la esfera de bronce; esto es, debería haber una materia de la cual sacar la esfericidad y luego una materia aún de esta materia, y así hasta el infinito. Es evidente, pues, que la forma o especie que se imprime a la materia, no deviene, antes bien, lo que deviene es el *conjunto* de materia y forma (σύνολος) que de ésta toma su nombre. La sustancia, en tanto que materia o en tanto que forma escapa al devenir; al cual, por el contrario, se somete la sustancia como σύνολος (VII, 8, 1033 *b).* Esto no quiere decir que haya una esfera aparte de las que vemos o una casa aparte de las construidas con ladrillos. Si así fuese, la especie no se convertiría nunca en una realidad determinada, esto es, *esta* casa ó *esta* esfera. La especie expresa la naturaleza de una cosa, no dice que exista la cosa. Quien produce la cosa, saca de algo que existe (la materia, el bronce) algo que existe y que posee en sí aquella especie (la esfera de bronce). La realidad determinada es la especie ya

subsistente en estas carnes y en estos huesos, que forman Calias y Sócrates; los cuales son, ciertamente, distintos *por* la materia, pero idénticos por la especie, que es indivisible *(Ib.,* 1034 *a,* 5).

La sustancia es, pues, la causa no sólo del ser, sino también del devenir. En el primer libro de la *Metafísica* Aristóteles había distinguido cuatro especies de causas, repitiendo una doctrina ya expuesta en la *Física* (II, 3 y 7) "De causas, había dicho *(Met., I,* 3, 983 *a,* 26), se habla de cuatro modos. Causa primera llamamos a la sustancia y la esencia necesaria, ya que el porqué se reduce en última instancia al concepto (λόγος), el cual, siendo el primer porqué, es causa y principio. La segunda causa es la materia y el sustrato. La tercera es la causa eficiente, esto es, el principio del movimiento. La cuarta es la causa opuesta a esta última, el objetivo y el bien que es el fin (τέλος) de cada generación y de cada devenir." Ahora bien, claro está que estas causas son verdaderamente tales sólo en cuanto se reducen todas a la primera causa, a la sustancia, cuyas determinaciones o expresiones diversas son. En aquel primer ensayo de historia de la filosofía que Aristóteles nos ofrece precisamente en el primer libro de *la Metafísica,* pone a prueba esta doctrina de las cuatro causas para cerciorarse de si sus predecesores habían descubierto otra especie de causa, además de aquellas enunciadas por él en los escritos de física. La conclusión de su análisis es que todos se limitaron a tratar de una o dos de las causas por él enunciadas: la causa material y la causa eficiente fueron admitidas por los físicos, la causa formal por Platón; mientras que de la causa final tuvo un cierto barrunto solamente Anaxágoras. "Pero éstos, añade Aristóteles, han tratado de ellas confusamente; y si en un sentido se puede decir que las causas han sido indicadas antes de nosotros, en otro sentido se puede decir que no han sido indicadas del todo" (I, 10, 992 *b,* 13). Aristóteles es consciente, por tanto, de que se inserta históricamente en la investigación establecida por sus predecesores y de que la lleva a su culminación y claridad. El objetivo que se ha propuesto le parece sugerido por los resultados históricos que la filosofía ha conseguido antes de él.

77. POTENCIA Y ACTO

La función de la sustancia en el devenir confiere a la sustancia misma un nuevo significado. La sustancia adquiere un valor dinámico, se identifica con el *fin* (τέλος) con la acción creadora que forma la materia, con la realidad concreta de cada ser en que el devenir se verifica. En tal sentido la sustancia *es acto:* actividad, acción, cumplimiento.

Aristóteles identifica la materia con la potencia, la forma con el acto. La potencia (dunamoj) es en general la posibilidad de producir un cambio o de sufrirlo. Hay la potencia *activa,* que consiste en la capacidad de producir un cambio en sí o en otro (como, por ejemplo, en el fuego la potencia de calentar y en el constructor la de construir); y la potencia *pasiva,* que consiste en la capacidad de sufrir un cambio (como, por ejemplo, en la madera la capacidad de arder, en lo que es frágil la capacidad de romperse). La potencia pasiva es propia de la materia; la potencia activa es propia del principio de acción o causa eficiente.

El *acto* *(e)ne/rgeia)* es, en cambio, la existencia misma del objeto. Este se halla con respecto a la potencia "como el construir con respecto al saber construir, el estar despierto al dormir, el mirar al tener los ojos cerrados, a pesar de poseer la vista, y como el objeto sacado de la materia y elaborado completamente se halla con respecto a la materia bruta y al objeto no acabado todavía" *(Met.,* IX, 6, 1048 *b).* Algunos actos son movimientos *(xi/nqcij),* otros son acciones *(πράξυς).* Son acciones aquellos movimientos que poseen en sí mismos su fin. Por ejemplo, el ver es un acto que posee en sí mismo su fin, y así también el entender y el pensar; mientras que el aprender, el caminar, el construir poseen fuera de sí su fin en la cosa que se aprende, en el lugar hacia donde se va, en el objeto que se construye. A estos actos Aristóteles les llama, no acciones, sino movimientos o movimientos incompletos.

El acto es anterior a la potencia. Lo es con respecto al tiempo: ya que es verdad que la semilla (potencia) es antes que la planta, la capacidad de ver antes que el acto de ver; pero la semilla no puede proceder más que de una planta y la capacidad de ver no puede ser propia más que de un ojo que ve. El acto es anterior también por la sustancia, ya que lo que en el devenir es último, la forma lograda, es sustancialmente anterior: por ejemplo, el adulto es anterior al muchacho y la planta a la semilla, en cuanto que el uno ha realizado ya la forma que el otro no posee. La causa eficiente del devenir debe preceder al devenir mismo y la causa eficiente es acto. Incluso desde el punto de vista del valor el acto es anterior, ya que la potencia es siempre posibilidad de dos contrarios; por ejemplo, la potencia de estar sano es también potencia de estar enfermo; pero el acto de estar sano excluye la enfermedad. El acto es, pues, mejor que la potencia.

La acción perfecta que posee en sí su fin es llamada por Aristóteles acto final o realización final *(e)ntele/xeia).* Mientras que el movimiento es el proceso que conduce gradualmente al acto lo que antes estaba en potencia, la entelequia es el término final (τέλος) del movimiento, su logro perfecto. Pero como tal, la entelequia es también la realización plena y, por tanto, la forma perfecta de lo que deviene; es la especie y la sustancia. El acto se identifica, pues, en cada caso con la forma o especie y, cuando es acto perfecto o realización final, se identifica con la sustancia. Esta es la misma realidad en acto y el principio de ella. Frente a ella, la materia considerada en sí, esto es, como pura materia p *materia prima,* absolutamente privada de actualidad o de forma, es indeterminable e incognoscible y no es sustancia *(Met.,* VII, 10, 1036 a, 8; IX, 7, 1049 *a 27).* La materia prima es el *limite negativo* del ser corno sustancia, el punto en que cesa a la vez la inteligibilidad y la realidad del ser. Pero lo que se llama comúnmente materia, por ejemplo, el fuego, el agua, el bronce, no es materia prima, porque posee ya en sí en acto una determinación y, por lo tanto, una forma; es materia, esto es, potencia, respecto a las formas que puede tomar, mientras que es ya, como realidad determinada, forma y sustancia mediante la especie o forma (que es precisamente la sustancia de las realidades compuestas o ou)noloi), la materia representa el residuo irracional del conocimiento, así como la sustancia representa el principio

o la causa no sólo del ser, sino también de la inteligibilidad del ser como tal.

78. LA SUSTANCIA INMÓVIL

A la filosofía como teoría de la sustancia compete evidentemente no sólo la tarea de considerar la naturaleza de la sustancia, sus determinaciones fundamentales y su función en el devenir, sino también la de clasificar las sustancias determinadas existentes en el mundo, que son objeto de las ciencias particulares y de tomar como objeto de estudio aquélla o aquéllas de éstas que se salen del ámbito de las demás ciencias. Ahora bien, todas las sustancias se dividen en dos clases: las sustancias sensibles y en movimiento; las sustancias no sensibles e inmóviles. Las sustancias del primer género constituyen el mundo físico y a su vez se subdividen en dos clases: la sustancia sensible que constituye los cuerpos celestes y es inengendrable e incorruptible; las sustancias constituidas por los cuatro elementos del mundo sublunar, que son, por el contrario, engendrables y corruptibles. Estas sustancias son el objeto de la física. El otro grupo de sustancias, las no sensibles e inmóviles, es objeto *de* una ciencia distinta: la *teología,* a la cual Aristóteles dedica el libro XII de la *Metafísica.*

La existencia de una sustancia inmóvil es demostrada por Aristóteles tanto en la *Metafísica* (XII, 6) como en la *Física* (VIII, 10), mediante la necesidad de explicar la continuidad y la eternidad del movimiento celeste. El movimiento continuo, uniforme, eterno, del primer cielo, el cual regula los movimientos de los demás cielos, igualmente eternos y continuos, debe tener como su causa un primer motor. Pero este primer motor no puede ser a su vez movido, ya que de otro modo requeriría una causa de su movimiento y esta causa otra a su vez, y así hasta el infinito; ha de ser, pues, inmóvil. Ahora bien, el primer motor inmóvil debe ser acto, no potencia. Lo que posee solamente la potencia de mover, puede también no mover; pero si el movimiento del cielo es continuo, el motor de este movimiento no sólo debe ser eternamente activo, sino que debe ser por su naturaleza acto, absolutamente privado de potencia. Y puesto que la potencia es materia, ese acto está también privado de materia: es *acto puro (Met.,* XII, 6, 1071 *b,* 22).

Este acto puro o primer motor no tiene magnitud, ni, por tanto, partes y es indivisible. En efecto, una magnitud finita no podría mover por un tiempo infinito, ya que nada finito posee una potencia infinita; y una magnitud infinita no puede subsistir. Pero no teniendo materia ni magnitud, la sustancia inmóvil no puede mover como causa eficiente; le queda, pues, la posibilidad de mover como causa final, en cuanto objeto de la voluntad y de la inteligencia. Así, todo lo que es deseable e inteligible, mueve sin ser movido y lo uno y lo otro se identifican en su principio, puesto que lo que se desea.es lo que la inteligencia juzga bueno en cuanto es realmente tal. En la jerarquía de las realidades inteligibles, la sustancia simple y en acto ocupa el primer lugar; en la jerarquía de los bienes ocupa el primer lugar lo que es excelente y deseable por sí mismo, Gracias a la identidad de lo inteligible con lo deseable, el grado sumo de lo inteligible, la sustancia inmóvil, se

identifica con el grado sumo de lo deseable: dicha sustancia es, pues, también el supremo grado de la excelencia, el *sumo bien.* Como tal, es objeto de amor, mueve en cuanto es amada y las demás cosas son movidas por lo que ella mueve de tal manera, esto es, por el primer cielo *(Met.,* XII, 7, 1072 *b,* 2).

A la sustancia inmóvil en cuanto es la mas elevada de todas, pertenece propiamente la que incluso para los hombres es la vida más excelente, pero que se les da sólo por breve tiempo: la vida de la inteligencia. Únicamente la inteligencia divina no puede tener un objeto distinto de sí o inferior a sí misma. Ella se piensa a sí misma en el lugar de lo inteligible: la inteligencia y lo inteligible son en Dios una sola cosa. Mientras que en el conocimiento humano a menudo el ser del pensar es distinto del ser de lo pensado, porque esto último está ligado a materia, en el conocimiento divino, al igual que en general en cualquier conocimiento que no se dirige a la realidad material, el pensar y lo pensado se identifican y se convierten en uno solo. "Dios, pues, si es lo más perfecto que hay, se piensa en sí mismo y su pensamiento es *pensamiento del pensamiento" (Met.,* XII, 9, 1074 *b,* 34). Y siendo así que la actividad del pensamiento es lo más excelente y lo más dulce que pueda existir, la vida divina es la más perfecta entre todas, eterna y feliz *(Ib., 7,* 1072 *b,* 23).

Si en el orden de los movimientos, Dios es el primer motor, en el orden de las causas Dios es la *causa primera,* en la que desembocan todas las series causales, incluida la de las causas finales *(Met.,* II, 2). Precisamente, en el sentido de la causa final, Dios es el creador del orden del universo al que Aristóteles compara con una familia o con un ejército. "Todas las cosas están ordenadas unas con respecto a otras, pero no todas del mismo modo: los peces, las aves, las plantas tienen orden diverso. Sin embargo, ninguna cosa se halla con respecto a otra como si nada tuviese que ver con ella, sino que todas están coordenadas a un único ser. Esto es, por ejemplo, lo que ocurre en una casa donde los hombres libres no pueden hacer lo que les place, sino que todas las cosas o la mayor parte de ellas suceden según un orden; mientras los esclavos y los animales sólo en poco contribuyen al bienestar común y mucho lo hacen por casualidad" *(Ib.,* XII, 10, 1075 *a,* 12). Del mismo modo, el bien de un ejército consiste "tanto en su orden como en su jefe, pero especialmente en este último, ya que el comandante no es el resultado del orden sino que, más bien, el orden depende de él" (1075 *a,* 13). De la misma manera, Dios es el creador del *orden* del mundo, pero no del *ser* de dicho mundo. Tanto para Aristóteles como para Platón, la estructura sustancial del universo está más allá de los límites de la creación divina: es insusceptible de principio y de fin. Y en efecto, sólo la cosa individual, compuesta de materia y forma, nace y muere, según Aristóteles; mientras la sustancia que es forma o razón de ser o aquella que es materia ni nace ni muere (VIII, 1, 1042 *a,* 30). El mismo Dios participa de esta eternidad de la sustancia ya que él es sustancia (XII, 7, 1073 *a,* 3) y sustancia en el mismo sentido en que lo son las demás sustancias *(Et. Nic.,* I, 6 1096 *a,* 24). La superioridad de Dios consiste sólo en la perfección de su vida, no en su realidad ni en su ser, pues como dice Aristóteles, ninguna sustancia es más o menos sustancia que otra" (Cat., V, *2b,* 25).

Al igual que Platón, Aristóteles es politeísta. Primero, porque Dios no

es la única sustancia inmóvil. Dios es el principio que explica el movimiento del primer cielo; pero, como además de este, están los movimientos, igualmente eternos, de las otras esferas celestes, la misma demostración que vale para la existencia del primer motor inmóvil vale también para la existencia de tantos motores cuantos son los movimientos de las esferas celestes. Aristóteles admite así numerosas inteligencias motoras, cada una de las cuales preside el movimiento de una esfera determinada y es principio del mismo a la manera que Dios, como inteligencia motora del primer cielo, es el principio primero de todo movimiento del universo. Aristóteles deduce el número de tales inteligencias motoras del número de las esferas que los astrónomos de su época habían admitido para explicar el movimiento de los planetas. Estas esferas eran muy superiores en numero al de los planetas, ya que la explicación del movimiento aparente de los planetas alrededor de la tierra exigía que cada planeta fuera movido por varias esferas, y ello para justificar las anomalías que el movimiento de los planetas presenta con relación a un movimiento circular perfecto alrededor de la tierra. En este sentido, Aristóteles admitía 47 ó 55 esferas celestes y, por lo tanto, 47 ó 55 inteligencias motoras; la oscilación en el número se debía al distinto número de esferas admitido por Eudoxo y por Calipo, los dos astrónomos a quienes se refería Aristóteles *(Met.,* XII, 8).

Por otra parte, Aristóteles habla continuamente de "dioses" *(Et. Nic, X,* 9, 1179 *a,* 24; *Met.,* I, 2, 983 *a,* 11; III, 2, 907 *b,* 10, etc.); y aludiendo a la creencia popular de que lo divino abarca a toda la naturaleza, encuentra que este punto esencial de "que las sustancias primeras se consideran tradicionalmente como dioses", ha sido "dicho divinamente" y es una de las más preciosas enseñanzas salvadas por la tradición *(Met.,* XII, 8, 1074 *a,* 38). En otros términos, la sustancia divina la participan muchas divinidades, en lo cual coinciden la creencia popular y la filosofía.

79. LA SUSTANCIA FÍSICA

La palabra metafísica, acuñada probablemente por un peripatético anterior a Andrónico, deriva de la ordenación de los escritos aristotélicos, en la cual los libros de filosofía se colocaron "después de la física"; pero expesa también el motivo fundamental de la "filosofía primera" de Aristóteles, la cual se ocupa de las sustancias inmóviles, partiendo de las apariencias sensibles y está dominada por la preocupación de "salvar los fenómenos". El estudio del mundo natural que, según Platón, corresponde a la esfera de la opinión y no traspasa el límite de los "razonamientos probables" (§ 59), para Aristóteles es, en cambio, una ciencia en el pleno y riguroso significado del término. Para Aristóteles, no hay en la naturaleza nada tan insignificante, tan omisible que no valga la pena de ser estudiado y no sea manantial de satisfacción y de gozo para el investigador. "Las sustancias inferiores —dice *(Sobre las partes de tos animales,* I, 5, 645 *a,* 1 sigs.)—, siendo más o menos accesibles al conocimiento, adquieren superioridad sobre las demás en el campo científico; y como están más cercanas a nosotros y son más conformes a nuestra naturaleza, su ciencia acaba por ser equivalente a la filosofía que estudia las sustancias divinas...

En efecto, aun en el caso de las menos favorecidas desde el punto de vista de la apariencia sensible, la naturaleza que las ha producido ofrece gozos inefables a quienes, considerándolas científicamente, saben comprender sus causas y son por naturaleza filósofos... Se debe, además, tener presente que quien discute una parte cualquiera o elemento de la realidad, no considera su aspecto material, ni éste le interesa, antes bien, se fija en la *forma* en su totalidad. Lo que importa es la casa, no los ladrillos, la cal y las vigas: así, en el estudio de (a naturaleza, lo que interesa es la sustancia total de un ser determinado y no sus partes que, separadas de la sustancia que constituyen, ni siquiera existen." Estas palabras, que puede decirse que forman el programa científico de Aristóteles, hallan su justificación en la teoría de la sustancia, que es el centro de su metafísica. Esta teoría demuestra, en efecto, que cada ser posee, en la sustancia que lo constituye, el principio o la causa de su validez necesaria. Cada ser posee, pues, en cuanto tal, su propio valor y, si se considera en él lo que precisamente lo hace ser, esto es, la forma total o sustancia, es digno de consideración y de estudio y puede ser objeto de ciencia. Por eso Aristóteles advierte en el paisaje referido que se debe mirar a la forma y no a la materia, a la totalidad, en que se actualiza la sustancia, y no a las partes.

Conforme con el programa que sus últimas y más maduras investigaciones metafísicas habían especulativamente justificado, la actividad científica de Aristóteles se dirigió cada vez más hacia las investigaciones particulares. Fijó sobre todo su atención en el mundo animal, según se deduce de los numerosos escritos de historia natural que nos quedan; y no se puede decir que le fuese extraño ningún campo de la investigación empírica, ya que preparaba a la vez la reunión de las ciento cincuenta y ocho constituciones políticas y se consagraba a otras indagaciones eruditas, cual la compilación del catálogo de los vencedores en los juegos pídeos.

Pero no es posible ocuparnos de todas las vastas investigaciones naturalísticas de Aristóteles, que como tales se salen del campo de la filosofía. Sabemos ya que la física es para él una ciencia teorética, al lado de la matemática y de la filosofía primera. Su objeto es el ser en movimiento, constituido por las dos sustancias que están dotadas de movimiento, la engendrable y corruptible que forma los cuerpos sublunares y la inengendrable e incorruptible, que forma los cuerpos celestes.

El movimiento es, según Aristóteles, el paso de la potencia al acto y posee, por tanto, siempre un fin (te/loj), que es la forma o especie que el movimiento tiende a realizar. Puesto que el acto como sustancia precede siempre a la potencia, cada movimiento presupone ya en acto la forma que es su término final.

Aristóteles admite cuatro tipos fundamentales de movimientos; el movimiento es de cuatro especies: 1.a movimiento sustancial, esto es, generación o corrupción; 2.ª movimiento cualitativo, o cambio; 3.ª movimiento cuantitativo, aumento o disminución; 4.ª movimiento local o movimiento propiamente dicho. Este último es, según Aristóteles, el movimiento fundamental al que se reducen todos los demás; en efecto, el aumento y la disminución se deben al aflujo o al alejamiento de una materia determinada; el cambio, la generación y la corrupción suponen el reunirse en un lugar dado, o el separarse, de determinados elementos. De modo que,

solamente el movimiento local, o sea, el cambio de lugar, es el movimiento fundamental que permite distinguir y clasificar las diversas sustancias físicas.

Ahora bien, el movimiento local es, según Aristóteles, de tres clases: 1) movimiento circular alrededor del centro del mundo; 2) movimiento del centro del mundo hacia arriba; 3) movimiento desde arriba hacia el centro del mundo. Estos dos últimos movimientos se oponen recíprocamente y pueden pertenecer a las mismas sustancias, las cuales estarán así sometidas al cambio, a la generación y a la corrupción. En efecto, los elementos constitutivos de estas sustancias al poderse mover tanto de arriba abajo como de abajo arriba, provocarán con estos desplazamientos el nacimiento, el cambio y la muerte de las sustancias compuestas.

En cambio, el movimiento circular no tiene contrarios, por lo que las sustancias que se mueven con esta clase de movimiento son por necesidad inmutables, ingenerables e incorruptibles. Aristóteles afirma que el éter, el elemento que compone los cuerpos celestes, es el único que se mueve con movimiento circular. Esta opinión de que los cuerpos celestes estén formados por un elemento distinto de los que componen el universo y que por ello no se halla sujeto a la sucesión de nacimientos, muerte y cambios de las demás cosas, se mantuvo largo tiempo en la cultura occidental y sólo llegó a ser abandonada en el siglo XV por obra de Nicolás de Cusa.

Por su parte, los movimientos de arriba abajo y de abajo arriba son propios de los cuatro elementos que componen las cosas terrestres o sublunares: agua, aire, tierra y fuego. Para explicar el movimiento de estos elementos, Aristóteles establece la teoría de los lugares naturales. Cada uno de estos elementos tiene su *lugar natural* en el universo. Si la parte de un elemento es alejada de su lugar natural (cosa que no puede ocurrir sino con un movimiento *violento*, o sea, contrario a la situación natural del elemento) dicha parte tiende a volver a su lugar natural con un movimiento natural.

Ahora bien, los lugares naturales de los cuatro elementos están determinados por su peso respectivo. En el centro del mundo está el elemento más pesado, la tierra; en torno a la tierra están las esferas de los otros elementos por orden decreciente de peso: agua, aire y fuego. El fuego constituye la esfera última del universo sublunar; sobre él está la primera esfera etérea o celeste, la de la luna. Aristóteles llegó a esta teoría por experiencias demasiado sencillas: la piedra inmersa en el agua se hunde, es decir, tiende a situarse debajo del agua; una pompa de aire rota en el agua sube a la superficie del agua de modo que el aire tiende a colocarse por encima del agua; el fuego llamea siempre hacia arriba, esto es, tiende a unirse con su esfera que se encuentra más allá del aire.

El universo físico, que comprende los cielos formados por el éter y el mundo sublunar formado por los cuatro elementos es, según Aristóteles, *perfecto,* finito, *único y eterno.* La perfección del mundo la demuestra Aristóteles con argumentos apriorísticos, carentes de toda alusión a la experiencia. Invoca la teoría pitagórica sobre la perfección del número 3 y afirma que el mundo, como posee las tres dimensiones posibles (altura, anchura y profundidad) es perfecto porque no carece de nada. Pero si el mundo es perfecto, es también *finito.* En efecto, según Aristóteles, "infinito" significa incompleto: infinito es lo que carece de alguna cosa y,

por lo tanto, aquello a lo que puede siempre añadirse algo de nuevo. En cambio, el mundo no carece de nada: por consiguiente, es perfecto.

Por otra parte, según el propio Aristóteles, ninguna cosa real puede ser infinita. En efecto, cada cosa existe en un espacio y cada espacio tiene un centro, una parte baja, una parte alta y un límite extremo. Pero en el infinito no puede existir ninguna de estas cuatro cosas. Por consiguiente, ninguna realidad física es realmente infinita. La esfera de las estrellas fijas señala los límites del universo, límites más allá de los cuales no hay espacio. Ningún volumen determinado puede ser mayor que el volumen de esta esfera, ninguna línea puede prolongarse más allá de su diámetro.

De ello deduce que no puede haber otros mundos más allá del nuestro y que no puede existir el vacío. No pueden existir otros mundos, pues toda la materia disponible debe haber sido colocada *ab aeterno* en este universo nuestro que tiene por centro la tierra y por límite extremo la esfera de las estrellas. Como cada elemento tiende naturalmente a su lugar natural, cada parte de tierra tiende a alcanzar la tierra que está en el centro y todo elemento tiende a unirse a su propia esfera. De este modo, nuestro universo ha debido recoger toda la materia posible y fuera de él no hay materia: es *único.*

Pero, fuera él, tampoco existe el vacío. Los atomistas habían sostenido que, sin el vacío, no era posible el movimiento, ya que pensaban que si los átomos (que son parecidos a piedrecitas pequeñísimas) fueran prensados juntos sin espacios vacíos entre unos y otros, ningún átomo podría moverse. En cambio, Aristóteles afirma que el movimiento en el vacío no sería posible. En efecto, el vacío no sería ni centro, ni alto, ni bajo; en consecuencia, no habría motivo para que un cuerpo se moviera en una dirección más que en otra y todos los cuerpos permanecerían quietos.

Como se ve, en todas estas argumentaciones, Aristóteles se apoya siempre en la teoría de los lugares naturales, fundada en la clasificación de los movimientos. Y va tan allá que cita como argumento contra el vacío el que hoy llamaríamos el principio de inercia. En el vacío, dice, un cuerpo o permanecería en reposo o continuaría en su movimiento, mientras no se le opusiera una fuerza mayor. Según Aristóteles, esto es un argumento contra el vacío; pero, en realidad, este argumento demuestra sólo que Aristóteles considera absurdo lo que es el primer principio de la mecánica moderna, el principio de inercia. Ya veremos más adelante que este principio queda reconocido en la escolástica del siglo XIV, siendo luego formulado exactamente por Leonardo.

Por último, como totalidad perfecta y finita, el mundo es *eterno.* Aristóteles define el tiempo como "el número del movimiento según el antes y el después" *(Fis.,* IV, 11, 219 *b,* 1): entendiendo con ello que el tiempo es el orden mensurable del movimiento. Además, distingue la duración infinita del tiempo, en el cual vive todo lo que cambia, desde la *eternidad* que es la existencia intemporal de lo inmutable. Pero atribuye al mundo en su totalidad la eternidad precisamente en este sentido. Cree Aristóteles que el mundo no se engendró ni puede destruirse y abarca v comprende en su inmutabilidad total a toda la infinidad del tiempo y, por lo mismo, a todos los cambios que ocurren en el tiempo. Consecuentemente, Aristóteles no nos da una cosmogonía, como lo hizo Platón en el *Timeo; y* no puede dárnosla desde el momento en que, según él, el mundo no nace.

A esta eternidad del mundo va unida la eternidad de todos los aspectos fundamentales y de todas las formas sustanciales del mundo. Por eso son eternas las especies animales y también la especie humana que, según Aristóteles, puede experimentar vicisitudes alternas en su historia sobre la tierra, pero es imperecedera como ingenerada que es.

La perfección del mundo, que es el presupuesto de toda la física aristotélica, implica la estructura finalista del propio mundo, es decir, implica que en el mundo cada cosa tenga un *fin.* La consideración del fin es esencial a toda la física aristotélica.

Ya se ha visto que, para Aristóteles, el movimiento de un cuerpo no se explica sino admitiendo que el mismo tiende naturalmente a alcanzar su lugar natural: la tierra tiende hacia el centro y cada uno de los demás elementos a su propia esfera. El lugar natural de un elemento está determinado por el orden perfecto de las partes del universo. Alcanzar este lugar y, por lo tanto, mantener y garantizar la perfección del todo, es *el fin* de todo movimiento físico. En la ley fundamental que explica los movimientos de la naturaleza, está presente ya la consideración del fin. Pero el fin es todavía más evidente en el mundo biológico, esto es, en los organismos animales: así se explica la preferencia de Aristóteles por las investigaciones biológicas, a las que dedicó gran parte de su actividad. "La divinidad y la naturaleza —dice Aristóteles *(De caelo,* I, 4, 271 *a)*— no hacen nada inútil". El acaso *(αυτοματον),* hablando con propiedad, no existe. Decimos que se verifican por casualidad los efectos accidentales de ciertos acontecimientos que intervienen en el orden de las cosas. Una piedra que hiere a alguien, lo hiere por casualidad porque no ha caído con el fin de herirlo; sin embargo, la caída de la misma forma parte del orden de las cosas. La fortuna (τύχη) es una especie de casualidad que se verifica en el orden de las acciones humanas: como, por ejemplo, el que va a! mercado por cualquier motivo y allí encuentra a un deudor que le paga la suma debida. La acción de este hombre afortunado iba encaminada a un fin, pero no a aquel fin: por eso se habla de fortuna *(Fis.,* II, 5).

80. EL ALMA

Una parte de la física es la que estudia el alma. El alma pertenece a la física en cuanto es forma incorporada a la materia; las formas de esta clase son estudiadas precisamente por la física , mientras las matemáticas estudian las formas abstractas o separadas de la materia. El alma es una sustancia que informa y vivifica a un determinado cuerpo. Es definida como "el acto *(e)ntele/xeia)* primero de un cuerpo que tiene la vida en potencia". El alma es al cuerpo lo que el acto de la visión al órgano visual; es la realización final de la capacidad propia de un cuerpo orgánico. Así como cada instrumento tiene una función propia, que es el acto o actividad del instrumento (verbigracia, la función del hacha es cortar), así el cuerpo como instrumento tiene la vida y el pensamiento como función; y el acto de esta función es el alma.

Aristóteles distingue tres funciones fundamentales del alma:

a) la función vegetativa, es decir la potencia nutritiva y reproductiva, propia de todos los seres vivientes, empezando por las plantas;

b) la función sensitiva, que comprende la sensibilidad y el movimiento y es propia de los animales y del hombre;

c) la función intelectiva, propia del hombre.

Las funciones superiores pueden sustituir a las funciones inferiores, pero no viceversa; así en el hombre el alma intelectiva cumple también las funciones que son verificadas por la sensitiva en los animales, y la vegetativa en las plantas.

Además de los cinco sentidos específicos, que producen cada uno particulares sensaciones (colores, sonidos, sabores, etc.), hay un *sensorio* común, que hace distinguir las sensaciones proporcionadas por órganos diferentes, por ejemplo, lo blanco de lo dulce, de la misma manera que cada sentido distingue las sensaciones que le atañen, por ejemplo, lo negro de lo blanco, lo amargo de lo dulce. La sensación en acto coincide con el objeto sensible; por ejemplo, coinciden el oír el sonido con el sonido mismo. En ese sentido puede decirse que si no existieran los sentidos no existirían los objetos sensibles (si no hubiera vista no habría colores). No los habría en acto, pero sí en potencia, porque coinciden con la sensibilidad solamente en el acto de ésta.

Hay que distinguir del sentido la *imaginación,* que se distingue también de la ciencia, que es siempre verdadera, y de la opinión, que es acompañada por la fe en la realidad del objeto, porque la imaginación carece de esta fe. La imaginación es producida por la sensación en acto, y las imágenes que produce la primera se asemejan a las sensaciones; puede, pues, determinar la acción en los animales o en los hombres cuando tienen la inteligencia ofuscada por los sentimientos, las enfermedades o el sueño.

La función de la inteligencia es análoga a la de la sensibilidad. El alma intelectiva recibe las imágenes como los sentidos reciben las sensaciones; su misión es juzgarlas verdaderas o falsas, buenas o malas; y según cómo las juzga, las aprueba o desecha, las desea o las rehuye. Es, pues, la inteligencia, la capacidad de juzgar las imágenes que los sentidos proporcionan. "Nadie podría aprender o comprender algo, si los sentidos no le enseñaran nada; y todo lo que se piensa, se piensa forzosamente como imágenes" *(De an.,* III, 7, 432 *a).* Mas el pensamiento no tiene nada que ver con la imaginación: es el juicio emitido sobre los objetos de la imaginación, y los declara falsos o verdaderos, buenos o malos.

Como el acto de sentir es idéntico al objeto sensible, así el acto de entender es idéntico al objeto inteligible. Esto significa que cuando el intelecto comprende, el acto de su comprensión se identifica con ¡a verdad misma, con el objeto entendido; más precisamente se identifica con la esencia sustancial del objeto mismo *(De an.,* III, 6, 430 *b* 27). Por lo cual dice Aristóteles: "la ciencia en acto es idéntica con su objeto" *(Ib.,* 431 *a,* 1), o más en general, que "el alma es, en cierto modo, todos los entes"; efectivamente, los entes son o sensibles o inteligibles y mientras la ciencia se identifica con los entes inteligibles, la sensación se identifica con los sensibles *(Ib.,* 431 b, 20).

Sin embargo, esta identidad no se da cuando se considera, no ya la conciencia en acto, sino en potencia. Aristóteles insiste en la distinción entre intelecto potencial e intelecto actual. Este último contiene en acto todas las verdades, todos los objetos inteligibles.

El intelecto actual obra sobre el potencial como la luz que hace pasar al acto los colores que en la oscuridad existen en potencia: actualiza, pues, las verdades que en el intelecto potencial están solamente en potencia. Por eso Aristóteles lo llama *intelecto activo, y* lo considera "separado, impasible, no mezclado" *(De an.,* III, 5). Sólo él no muere y dura eternamente, mientras el *intelecto pasivo* o potencial se corrompe, y sin el primero no puede pensar nada.

Si el intelecto activo es de Dios, del hombre o de ambos a la vez, en qué relaciones está con la sensibilidad, cuál sea el significado de esa "separación" que Aristóteles le atribuye, son problemas que Aristóteles no estudia y que deberán ser largamente discutidos en la escolástica árabe y cristiana y en el Renacimiento.

81. LA ETICA

Cada arte, cada investigación, así como cada acción y cada elección, están hechas con vistas a un *fin* que nos parece bueno y deseable: el fin y el bien coinciden. Los fines de las actividades humanas son múltiples y algunos de ellos son deseados solamente en vista de fines superiores; por ejemplo, deseamos la riqueza, la buena salud por la satisfacción y los placeres que nos pueden proporcionar. Pero debe existir un fin supremo, que es deseado por sí mismo, y no solamente como condición o medio para un fin ulterior. Si los otros fines son bienes, éste es el *bien supremo*, del cual dependen todos los otros. Y Aristóteles no duda de que este fin sea la *felicidad.* La búsqueda y la determinación de este fin es el objeto primero y fundamental de la ciencia política, porque solamente por referencia a él se puede determinar lo que deben aprender o hacer los hombres en su vida social y personal. Mas, ¿en qué consiste la felicidad para el hombre?

Se puede responder a esta pregunta solamente si se determina cuál es la misión propia del hombre. Cada cual es feliz cumpliendo bien su misión: el músico cuando toca bien, el constructor cuando construye objetos perfectos. Mas la misión propia del hombre no es la vida vegetativa, que le es común con las plantas, ni la vida de los sentidos, que le es común con los animales, sino solamente la vida de la razón. Así el hombre sólo será feliz si vive según la razón; y esta vida es la *virtud.* El estudio sobre la felicidad se transforma en un estudio sobre la virtud. Y el *placer* va unido a la vida según la virtud. Esta *es* la verdadera actividad del hombre, y toda actividad es acompañada y coronada por el placer *(Et. Nic., X,* 4, 1174 *b).* Los bienes exteriores, como las riquezas, el poder o la belleza, pueden, con su presencia, facilitar la vida virtuosa o volverla más difícil con su ausencia; mas no pueden determinarla. La virtud y la maldad dependen solamente de los hombres. El hombre, desde luego, no escoge el fin, que está en él por naturaleza como una luz que lo lleva a juzgar rectamente y escoger el bien verdadero (III, 5, 1113 *b).* Mas la virtud depende precisamente de la elección de los medios que se hace en vista del bien supremo. Es, pues, libre para el hombre.

En efecto, Aristóteles llama libre al que tiene en sí el principio de sus actos o es "principio de sí mismo" (III, 3, 1112 *b,* 15-16). El hombre es libre

precisamente en este sentido: en cuanto es "el principio y el padre de sus actos como de sus hijos"; y tanto la virtud como el vicio son manifestaciones de esta libertad (III, 5, 1113 *b*, 10 y sigs.).

Puesto que en el hombre, además de la parte racional del alma existe la parte apetitiva, que aun careciendo de razón puede ser dominada y dirigida por ella, así hay dos virtudes fundamentales: la primera consiste en el mismo ejercicio de la razón, por lo cual es llamada *intelectiva o racional* (dianohtike\); la otra consiste en el dominio de la razón sobre los impulsos sensibles, que determina las buenas costumbres(e)=qoj= *mos),y* por eso se la llama virtud *moral (e)qikh\).*

La virtud moral consiste en la "capacidad (e=cij, *habitus)* de escoger el justo medio *(meso\thj, mediocritas),* adecuado a nuestra naturaleza, tal como es determinado por la razón, y como podría determinarlo el sabio". El justo medio excluye los dos extremos viciosos, que pecan uno por exceso, otro por defecto. Esta capacidad de elección es un poder *(δύναμις)* que se perfecciona y refuerza con el ejercicio. Sus diferentes aspectos constituyen las varias virtudes éticas. El valor, que es el justo medio entre la cobardía y la temeridad, determina lo que debemos o no debemos temer. La templanza, que es el justo medio entre la intemperancia y la insensibilidad, se refiere al uso moderado de los placeres. La liberalidad, justo medio entre la avaricia y la prodigalidad, concierne el uso prudente de las riquezas. La magnanimidad, que es el punto medio entre la vanidad y la humildad, concierne a la recta opinión de sí mismo. La mansedumbre, que es el justo medio entre la irascibilidad y la indolencia, concierne a la ira.

La virtud ética principal es la *justicia,* a la cual dedica Aristóteles un libro entero de la ética *(Nicom.,* V; *Eudem.,* IV). En un sentido más general, es decir, como conformidad a las leyes, la justicia no es una virtud particular, mas la virtud íntegra y perfecta. En efecto, el hombre que respeta todas las leyes es el hombre completamente virtuoso. Pero, además de este sentido general, la justicia tiene un sentido específico y es entonces o distributiva o conmutativa. La justicia *distributiva* es la que determina la distribución de los honores o del dinero o de otros bienes que pueden ser divididos entre quienes pertenecen a la misma comunidad. Estos bienes deben ser distribuidos según los méritos de cada cual. Por eso la justicia distributiva es semejante a una proporción geométrica en que las recompensas distribuidas a dos personas se relacionan entre sí como sus méritos respectivos. La justicia *conmutativa,* en cambio, se ocupa de los contratos, que pueden ser voluntarios o involuntarios. Se dicen contratos voluntarios la compra, la venta, el préstamo, el depósito, el alquiler, etc. Entre los contratos involuntarios, los hay con fraude, como el robo, el maleficio, la traición, los falsos testimonios; otros son violentos, como los golpes, el crimen, la rapiña, la injuria, etc. La justicia conmutativa es correctiva: se ocupa de equilibrar jas ventajas y desventajas entre dos contrayentes. En los contratos involuntarios la pena infligida al reo debe ser proporcional al daño causado. Esta justicia es, pues, similar a una proporción aritmética (ecuación pura y simple).

Sobre la justicia está fundado el *derecho.* Aristóteles distingue el derecho privado del derecho público, que atañe a la vida social de los hombres en el Estado, y distingue el derecho público en derecho legítimo (o positivo), que

es el establecido en diferentes Estados, y el derecho natural, que conserva su valor en cualquier lugar, incluso si no está sancionado por *leyes.* Distingue del derecho la *equidad,* que es una corrección de la ley mediante el derecho natural, necesaria por el hecho de que no siempre en la formulación de las leyes ha sido posible determinar todos los casos, por lo cual su aplicación resultaría a veces injusta.

La virtud *intelectiva o dianoética* es propia del alma racional. Comprende la ciencia, el arte, la prudencia, la sabiduría, la inteligencia. La ciencia es la capacidad demostrativa *(apodíctica)* que tiene por objeto lo que no puede suceder diferentemente de como sucede, es decir, lo necesario y lo eterno. El arte *(τέχνη)* es la capacidad acompañada de razón, de producir algún objeto, y atañe, pues, a la producción (poi/hsij), que tiene siempre su fin fuera de sí misma, y no la acción (πράξις). La prudencia *(fro/nhsij)* es la capacidad unida a la razón de obrar en forma conveniente frente a los bienes humanos; y le compete determinar el justo medio en que consisten las virtudes morales. La inteligencia (nou/j) es la capacidad de comprender los primeros principios de todas las ciencias, que precisamente por ser principios no forman parte de la misma ciencia. La sabiduría *(σοφία)* es el grado más alto de la ciencia: el sabio es aquel que posee ciencia e inteligencia al mismo tiempo, y que sabe no sólo deducir de los principios, sino juzgar su misma verdad.

Mientras la prudencia se refiere a las cosas humanas y consiste en el juicio sobre la conveniencia, oportunidad y utilidad, la sabiduría *(σοφία)* se refiere a las cosas más altas y universales. La prudencia *(φρόνησις)* es siempre prudencia humana y no tiene valor para seres distintos o superiores al hombre; la sabiduría es universal. Es absurdo, pues, sostener que la prudencia y la ciencia política coinciden con la ciencia suprema, por lo menos mientras no se demuestre que el hombre es el ser supremo del universo. Anaxágoras, Tales y otros hombres del mismo tipo eran llamados sabios, no prudentes; porque conocían muchas cosas maravillosas, difíciles y divinas, pero inútiles para los hombres, y se desinteresaban de los bienes humanos (Et. *Nic.*, VI, 7, 1141 *a).*

Este contraste de sabiduría *(σοφία) y* prudencia *(φρόνησις)* es el reflejo en el campo de la ética de la actitud filosófica fundamental de Aristóteles.

Como teoría de la sustancia, la filosofía es una ciencia que no tiene nada que ver con la de los valores propiamente humanos; pero la sabiduría que es la posesión completa de esta ciencia en sus principios y en sus conclusiones no tiene nada que ver con la prudencia, que es la guía de la conducta humana. La sabiduría tiene por objeto lo *necesario* que, en cuanto tal, nada tiene que ver con el hombre por cuanto no puede ser modificado por él: frente a lo necesario, sólo es posible una actitud, la de la pura contemplación (qewri/a).

Aristóteles dedica a la *amistad* los libros VIII y IX de la *Etica Nicomaquea.* La amistad es una virtud o por lo menos está estrechamente unida a la virtud: en todo caso, es la cosa más necesaria a la vida. "Nadie —dice— escogería vivir sin amigos, aunque estuviese provisto en abundancia de todos los demás bienes." Entiende por amistad todas las relaciones de solidaridad y de afecto entre los hombres. Estas relaciones se pueden fundar o en el placer o en la utilidad o en el bien. Pero las relaciones fundadas en la

utilidad o en el placer recíproco son accidentales y decaen de pronto cuando cesa el placer o la utilidad. En cambio, la amistad fundada en el bien y en la virtud es verdaderamente perfecta, porque está enraizada en la naturaleza misma de las personas que la contraen y es, por tanto, estable y firme. "El hombre virtuoso —dice Aristóteles— se comporta con su amigo como consigo mismo, porque el amigo es otro yo mismo: de ello se deriva que, como cada uno desea la propia existencia, así también desea la del amigo" *(Et. Nic., IX, 9,* 1170 *b,* 5).

Puesto que la virtud como actividad propia del hombre es la felicidad misma, la felicidad más alta consistirá en la virtud más alta y la virtud más alta es la teorética, que culmina en la sabiduría. En efecto, la inteligencia es la actividad más elevada que existe en nosotros; y el objeto de la inteligencia es lo más elevado que existe en nosotros y fuera de nosotros. El sabio se basta a sí mismo y no tiene necesidad, para cultivar y extender su sabiduría, de nada que no posea en sí mismo. La vida del sabio está hecha de serenidad y de paz, ya que no se afana por un fin externo cuyo alcance es problemático, sino que su fin se encuentra en la misma actividad de su inteligencia. La *vida teorética* es, por tanto, una vida superior a la humana: el hombre no la vive en cuanto es hombre, sino en cuanto posee en sí algo de divino. "El hombre no debe, como dicen algunos, conocer en cuanto hombre las cosas humanas, en cuanto mortal las cosas mortales, sino que debe volverse, en lo posible, inmortal, procurando vivir de conformidad con lo que en él hay de más elevado: y aunque esto sea poco en cantidad, en potencia y valor sobrepasa todas las demás cosas" *(Et. Nic.,* X, 7, 1177, *b).*

Así la ética de Aristóteles se cierra con la resuelta afirmación de la superioridad de la vida teorética.

Este es un punto en el que la diferencia polémica entre Aristóteles y Platón es más acentuada. Platón no distingue la sabiduría de la prudencia: con las dos palabras entendía una misma cosa, o sea, la conducta racional de la vida humana, especialmente de la vida asociada *(Rep.* 428 *b;* 443 *e).* Aristóteles distingue y contrapone las dos cosas. La prudencia tiene por objeto las acciones humanas que son mudables y no pueden ser incluidas entre las cosas más altas; la sabiduría tiene por objeto el ser necesario, que se sustrae a toda eventualidad *(Et. Nic.,* VI, 7, 1041 *b,* 11). Así, la distancia que media entre prudencia y sabiduría es la misma que existe entre el hombre y Dios. Lo cual quiere decir que para Aristóteles la filosofía tiene como objetivo fundamental conducir a cada hombre a la vida teorética, a la pura contemplación de lo que es necesario; mientras que para Platón tiene como objetivo llevar a los hombres a una vida en común, fundada en la justicia.

82. LA POLÍTICA

La virtud no es realizable, según Aristóteles, fuera de la vida en sociedad, esto es, del Estado. El origen de la vida social es que el individuo no se basta a sí mismo: no sólo en el sentido que no puede por sí solo proveer a sus necesidades, sino también en el sentido que no puede por sí solo, esto es, fuera de la disciplina impuesta por las leyes y por la educación, alcanzar la

virtud. En consecuencia, el Estado es una comunidad que no sólo tiene en cuenta la existencia humana, sino la existencia material y espiritualmente feliz; y éste es el motivo por el cual ninguna comunidad política puede estar constituida por esclavos o por animales, los cuales no pueden participar de la felicidad ni de una vida libremente escogida *(Pol.,* III, 9, 1280 *a).*

Entre los que, como Platón, se limitan a delinear un tipo de Estado ideal difícilmente realizable y los que, por otra parte, van en busca de un esquema práctico de constitución y lo descubren en alguna de las constituciones ya existentes, Aristóteles sigue una vía intermedia. El problema fundamental consiste para él en encontrar la *Constitución más adecuada a todas las* ciudades: "Es necesario tener en la mente un gobierno no sólo perfecto, sino también realizable y que pueda fácilmente adaptarse a todos los pueblos" (IV, 1, 1288 *b).* Se necesita, por tanto, proponer una constitución que tenga su base en las existentes y vea de aportar a ella correcciones y cambios que la acerquen a la perfecta. Por esto la *Política* de Aristóteles culmina en la teoría de la mejor constitución expuesta en los dos últimos libros; pero a esta teoría le conduce la consideración crítica de las varias constituciones existentes y de los problemas a que dan lugar. Se ha visto que Aristóteles recogió unas ciento cincuenta y ocho constituciones estatales, de las cuales, sin embargo, sólo una, la de Atenas, se ha encontrado. Evidentemente, debió utilizar este material para las observaciones que estuvo haciendo, sobre todo en los libros IV, V, VI de su obra, que aparecen compuestos más tarde.

Al igual que Platón, Aristóteles distingue tres tipos fundamentales de constitución: la *monarquía* o gobierno de uno solo; la *aristocracia* o gobierno de los mejores; la *democracia* o gobierno de la multitud. Esta última se llama politei/a, esto es, constitución por antonomasia, cuando la multitud gobierna para bien de todos. A estos tres tipos corresponden otras tantas degeneraciones cuando el gobierno descuida el bien común en favor del bien propio. La *tiranía* es, en efecto, una monarquía que tiene por objeto las ventajas del monarca, la *oligarquía* tiene por objeto las ventajas de los pudientes, la *democracia* las ventajas de los pobres: ninguna mira para la utilidad común. En realidad, pues, cada tipo de constitución puede tomar caracteres distintos. No existe una sola monarquía ni una sola oligarquía, antes bien, estos tipos se diversifican según las instituciones en las cuales se realizan. Existen también distintas especies de democracia, según que el gobierno se funde en la igualdad absoluta de los ciudadanos o se reserve a determinados ciudadanos de especiales requisitos. La democracia misma se transforma en una especie de tiranía cuando con menoscabo de las leyes prevalece el arbitrio de la multitud. El mejor gobierno es aquel en que prevalece la clase media, esto es, de los ciudadanos poseedores de una modesta fortuna. Este tipo de gobierno es el más alejado de los excesos que se cometen cuando el poder cae en manos de los que no poseen nada o de los que poseen demasiado.

Al esbozar la mejor constitución, Aristóteles, de conformidad con el principio que cada tipo de gobierno es bueno mientras se adapte a la naturaleza del hombre y a las condiciones históricas, no se detiene en describir un gobierno ideal, sino que determina únicamente las condiciones por cuyo medio un tipo cualquiera de gobierno puede lograr su forma mejor. La primera y fundamental condición consiste en que la constitución

del Estado sea tal que procure la prosperidad material y la vida virtuosa y feliz de los ciudadanos. A este propósito se tienen presentes las conclusiones de la *Etica,* es decir, que la vida activa no es la única vida posible para el hombre, ni siquiera la más alta, y que al lado de ella u por encima de ella está la vida teorética. Otras condiciones se refieren al número de los ciudadanos, que no debe ser ni demasiado elevado ni demasiado bajo, y a las condiciones geográficas, es decir, al territorio del Estado. Es importante, además, la consideración de la índole de los ciudadanos, la cual debe ser valiente e inteligente, como la de los griegos, que son los más aptos para vivir en libertad y para dominar a los demás pueblos. Es necesario, también, que en la ciudad todas las funciones estén bien distribuidas y que se formen las tres clases fundamentales, según el proyecto de Platón, del cual Aristóteles excluye, sin embargo, la comunidad de la propiedad y de las mujeres. Es necesario también que en el Estado manden los ancianos, ya que nadie se resigna sin amargura a las condiciones de obediencia si ésta no es debida a la edad y si no sabe que alcanzará, en edad más avanzada, una condición superior. En fin, el Estado debe preocuparse de la educación de los ciudadanos, la cual ha de ser uniforme para todos y ha de tener por objeto no sólo adiestrarse para la guerra, sino prepararse para la vida pacífica, para las funciones necesarias y útiles y, sobre todo, para las acciones virtuosas.

83. LA RETORICA

Entre las artes necesarias a la vida social está la *retórica.* La retórica es afín a la dialéctica: al igual que la dialéctica, no tiene un objeto específico pues concierne a todo tipo y especie de objeto y sin embargo es propia de todos los hombres porque todos "se ocupan de investigar sobre cualquier tesis y de defenderla, de defenderse y de acusar" *(Ret.,* I, 1, 1354 *a).* La función de la retórica no es la de persuadir sino la de mostrar los medios que son adecuados para inducir la persuasión.

La retórica trata de descubrir cuáles son estos medios en torno a *cualquier* argumento dado: en este sentido no constituye la técnica propia de un campo específico. El objeto de la retórica es lo "verosímil", lo que ocurre casi siempre (mientras el objeto de la ciencia es lo *necesario* que ocurre siempre: el objeto de la retórica es lo análogo del necesario en las disciplinas cuyo objeto carece de necesidad *(Ib., I,* 2, 1357 *a).*

Como sea que cada discurso se dirige a un auditorio, que es el fin del discurso mismo y el auditorio puede ser un simple oyente o un juez que debe pronunciarse sobre las cosas pasadas o futuras, hay tres géneros de retórica: la *deliberativa,* la *judicial* y la *demostrativa.* La retórica *deliberativa* se refiere a cosas futuras y debe persuadir o disuadir demostrando que algo es útil o pernicioso. La retórica *judicial* se refiere a hechos acaecidos en el pasado y su objeto es acusar o defender, persuadiendo de que tales hechos son justos o injustos. En fin, la retórica d*emostrativa* se refiere a cosas presentes y su objeto es alabarlas o condenarlas, como verdaderas o falsas, buenas o malas.

84. LA POÉTICA

Aristóteles define la poesía y, en general, el arte, como *imitación.* Pero la imitación puede hacerse con medios diversos y por modos diversos y puede referirse a diversos objetos. Se puede, en efecto, imitar colores o formas, como sucede en la pintura; o por medio de la voz, como sucede en la poesía; o mediante el sonido, como en la música. Respecto al objeto, se puede imitar bien a personas superiores al común de los mortales, como sucede en la epopeya y en la tragedia, o bien a personas comunes o inferiores a lo común, como sucede en la comedia. Respecto a los modos de la imitación, se puede imitar narrativa o dramáticamente: en este último caso, se introducen las diversas personas para obrar y hablar directamente, como acontece en la tragedia y en la comedia.

Además de estas determinaciones generales del concepto de la imitación, la *Poética* de Aristóteles, en la parte que ha llegado hasta nosotros, no contiene más que la teoría de la tragedia. Esta se define como "la imitación de una acción seria y completa en sí misma, que tenga una cierta amplitud, un lenguaje adornado en proporción diversa, según sus diversas partes; se desarrolle mediante personajes que actúen en la escena, y no que narren, y produzca, en fin, por medio de casos de piedad o de terror, la purificación de tales pasiones" *(Poét., 6,* 1449 *b).* Aristóteles se detiene especialmente a ilustrar la *unidad* de la acción trágica. Esta debe desarrollarse con continuidad desde el principio al fin, de tal modo que todos los aconrecimientos se encadenen entre sí y no sea posible suprimirlos o cambiarlos de sitio, sin cambiar y descomponer el orden del conjunto. Por eso el objeto de la tragedia, más que lo verdadero es más bien lo verosímil, lo que puede verificarse "según verosimilitud y necesidad". Por eso, también, "la poesía es más filosófica y más elevada que la historia: la poesía expresa sobre todo lo universal, la historia lo particular" *(Poét., 9,* 1451 *b).* Efectivamente, la historia narra todo cuanto le ha ocurrido a un determinado personaje o en un determinado período, según la pura v simple sucesión de los acontecimientos; la poesía imita solamente lo verosímil que, como ya se ha dicho (§ 83) es lo que ocurre casi siempre y, por lo tanto, lo análogo de la universidad (o de la necesidad) propia de los objetos de la ciencia.

Mientras Platón opina que la acción dramática, interesando a los espectadores por las pasiones violentas agitadas en la escena, estimula en ellos tales pasiones, Aristóteles cree, por el contrario, que la tragedia ejerce una función purificadora y libra el alma del espectador de las pasiones que la tragedia representa. Aristóteles reconoce el mismo efecto en la música. "Algunos entre los que son dominados por la piedad, el temor o el» entusiasmo, cuando oyen cantos orgiásticos como los religiosos, se calman como por efecto de una medicina o de una catarsis. Por esto es necesario que se sometan a tal acción quienes se ven sujetos a la piedad, al temor y en general a las pasiones, de manera adecuada a cada uno, a fin de que se produzcan en todos ellos una catarsis y un aligeramiento agradable." *(Poe.,* VIII, 7, 1342a).

Aristóteles ve así en el arte y en particular en la poesía y en la música, un poderoso medio de educación; y en el carácter imitativo del arte ya no ve,

como Platón, un motivo para considerarlo ilusorio. El mundo sensible, que el arte imita, no es para Aristóteles simple apariencia, sino realidad que puede ser objeto de ciencia; también la imitación de éste mediante el arte pierde, por tanto, el carácter de apariencia ilusoria. Aristóteles puede así reconocer al arte la función catártica que le da valor educativo y formativo en los problemas del hombre. Sobre la catarsis, faltan en la *Poética* elementos explícitos que nos permitan comprender su naturaleza. Intérpretes antiguos vieron en ella un tratamiento médico de las pasiones, una curación que combate lo semejante con lo semejante. Y no está claro si la catarsis se entiende como purificación *por las* pasiones o más bien como purificación *de las* pasiones. Sin embargo, si se considera que la catarsis va ligada al valor propiamente artístico de la tragedia y de la música, se puede excluir que sea, para Aristóteles, sólo una medicina de las pasiones. Con la catarsis se enlaza un momento más alto de la vida espiritual, un momento en el cual la pasión no está abolida, sino purificada o ensalzada. En efecto, mientras que la pasión vulgar se dirige únicamente al objeto (cosa o persona), con el cual liga al hombre mediante el amor o el odio, el temor o la esperanza, el arte, presentando la pasión realizada en un "ordenado complejo de acontecimientos (como en la tragedia) o de sonidos expresivos (como en la música), aparta al hombre del objeto de la pasión para interesarle en la pasión en sí misma, en lo que la pasión es, en su *sustancia.* La pasión vulgar tiene como te/los la consecuencia de su objeto; la pasión artística tiene como te/los la pasión misma en su realidad representada. Aristóteles incluye esto en su teoría de la catarsis. El arte libra a la pasión de su término natural, porque la hace volver a sí misma, a su *sustancia,* realizada en el arte.

85. LA LÓGICA

La organización del saber en un sistema de ciencias, cada una de las cuales se constituye con relativa independencia de las demás, planteaba a Aristóteles el problema de la *forma* general de la ciencia. Aristóteles (§ 72) distinguía las ciencias en tres grandes grupos: *ciencias teoréticas,* física, matemática y filosofía, que tienen como objeto el ser en algunos de sus aspectos especiales o el ser en general *(Met.,* XI, 7, 1064 b); *ciencias practicas* o normativas, de las cuales la principal es la política, teniendo por objeto la acción; ciencias *poiéticas,* que regulan la producción de los objetos. Es evidente que estas tres especies de ciencia, en cuanto son todas igualmente ciencias, poseen en común la *forma,* esto es, la naturaleza de su proceder. Considerando aparte tal forma mediante la abstracción de que cada ciencia se sirve para aislar y determinar su objeto, se obtiene una disciplina que describe el procedimiento común de todas las ciencias en cuanto tales; y tal disciplina es la lógica, que Aristóteles fue el primero en concebir y fundar como ciencia independiente, utilizando y sistematizando las observaciones y los resultados de sus predecesores y especialmente de Platón. Pero evidentemente el valor de una lógica así entendida depende de la legitimidad de distinguir la forma general de las ciencias de su contenido, esto es, del objeto particular de cada una: depende, es decir, de la

legitimidad de la abstracción por cuyo medio cada ciencia singular, incluida la filosofía, logra determinar su objeto. A su vez, la legitimidad de la abstracción se funda en la teoría de la sustancia.

En efecto, considerar la forma por separado de cualquier contenido particular, es procedimiento legítimo solamente cuando la forma sea, al mismo tiempo, la *sustancia,* esto es, la esencia necesaria de lo que se considera. Si la forma no tuviese la validez absoluta que le confiere el ser y no fuese ella sola la sustancia de aquello de que es forma, considerarla aparte mediante la abstracción sería una falsificación injustificable. La abstracción se justifica, por tanto, solamente como consideración de la esencia necesaria de una cosa separada de sus particularidades contingentes. La lógica, como procedimiento analítico, esto es, resolutivo de la forma del pensamiento como tal, se funda, pues, en la metafísica como teoría de la sustancia, y se sostiene o cae con ella. En un pasaje de la *Metafísica* (IV, 3, 1005 *b,* 6) en que parece que Aristóteles considere la lógica como técnica indispensable para la investigación, tiene buen cuidado de añadir que la consideración de losprincipios silogísticos corresponde al filósofo y a quien especula sobre la naturaleza de cualquier sustancia. Así, él mismo reconduce la lógica a su supuesto indispensable: la teoría de la sustancia.

Por otra parte, esta teoría es el fundamento de la verdad de todo conocimiento intelectual. La forma es a la vez *ratio essendi* y ratio *cognoscendi* del ser: en tanto que *ratio essendi* es sustancia, en tanto que *ratio cognoscendies* concepto. La forma, pues, garantiza la correspondencia entre el concepto y la sustancia y, por tanto, la verdad del conocimiento y la racionalidad del ser. Por esto Aristóteles puede decir que el ser y la verdad se hallan en relación recíproca: que, por ejemplo, si el hombre existe, la afirmación de que el hombre exista, es verdadera; y recíprocamente, si es verdadera la afirmación de que el hombre exista, el hombre existe. Pero Aristóteles añade que en esta relación el fundamento es la realidad y que la realidad no es tal porque la afirmación que la concierne sea verdadera, sino que la afirmación es verdadera porque la realidad es tal, como ella la expresa *(Cat.,* 12, 14 *b,* 21). En otros términos, la verdad del concepto se funda en la sustancialidad de la forma y no viceversa: la metafísica precede y fundamenta la lógica.

No puede, pues, afirmarse que Aristóteles haya querido fundar la lógica como ciencia "formal", en el sentido moderno del termino, o sea, de ciencia sin objeto o sin contenido, constituida únicamente por proposiciones tautológicas. Según Aristóteles, la lógica tiene un objeto y este objeto es la estructura de la ciencia en general que luego es la misma estructura del ser que es objeto de la ciencia. Precisamente sobre esta base, Aristóteles afirma que la lógica debe analizar el lenguaje *apofántico* o declarativo, que es el propio de las ciencias teoréticas, en el cual tienen lugar las determinaciones de verdadero y falso según que la unión o la separación de los signos (en que consiste una proposición) reproduzca o no la unión o la separación de las cosas. Aristóteles no niega que existan discursos no apofánticos, por ejemplo, la plegaria. Pero, privilegiando el discurso apofántico, hace de él el verdadero lenguaje, aquel sobre el cual los otros se modelan más o menos o desde cuyo punto de vista deban ser juzgados. Y en efecto, la poética y la retórica que se ocupan de lenguajes no apofánticos, los trata Aristóteles aparte y

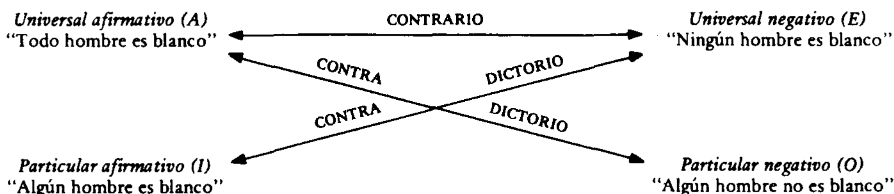
subordinados a la analítica. El lenguaje apofántico no tiene nada de convencional. Según Aristóteles, las palabras del lenguaje son convencionales: tanto es así que de una lengua a otra son distintas. Pero las palabras se refieren a "afectos del alma que son los mismos para todos y constituyen imágenes de objetos que son los mismos para todos" *(De interpr., I,* 16, *a,* 3). La combinación de las palabras va ordenada, a. través de la imagen mental, por la combinación efectiva de las cosas a que las mismas corresponden: de modo que, por ejemplo, se pueden combinar las palabras "nombre" y "corre" en la proposición "el hombre corre" sólo cuando, en realidad, el hombre corre. Por consiguiente, se puede decir que, para Aristóteles, el lenguaje es convencional en su diccionario, no en su sintaxis: en consecuencia, la lógica ha de mirar a esta sintaxis para analizar la estructura fundamental del conocimiento científico y del ser.

Las partes del *Organon* aristotélico, en el orden en que han llegado a nosotros, tratan de objetos que van de lo simple a lo complejo, comenzando por los *más* sencillos, por los elementos. Estos elementos se consideran y se clasifican en las *Categorías.* "Categorías" significa predicados; pero en realidad Aristóteles trata en el libro en cuestión de todos los términos que "no entran en alguna combinación", porque son considerados aisladamente como "hombre", "blanco", "corre", "vence", etc. De los términos no se puede decir ni que sean verdaderos ni falsos, ya que sólo es verdadera o falsa una combinación cualquiera de ellos, por ejemplo, "el hombre corre". Aristóteles los clasifica en diez categorías: 1) la *sustancia,* por ejemplo, hombre; 2) la *cantidad,* por ejemplo, de dos codos; 3) la *cualidad,* por ejemplo, blanco; 4) la *relación,* por ejemplo, mayor; 5) el *lugar,* por ejemplo, en el liceo; 6) el *tiempo,* por ejemplo, el año pasado; 7) la *situación,* por ejemplo, está sentado; 8) el *haber,* por ejemplo, tiene los zapatos; 9) el *obrar,* por ejemplo, quema; 10) el *padecer* por ejemplo, es quemado.

Naturalmente, dado el planteamiento de la lógica aristotélica, la clasificación de las categorías no se refiere sólo a los términos elementales del lenguaje sino también a las cosas a que se refieren: más aún, se refiere a los primeros sólo porque, en primer lugar, se refiere a las cosas. De acuerdo con la orientación de su metafísica, Aristóteles considera como categoría fundamental la sustancia. Uno de los puntos más famosos de lo escrito es la distinción entre sustancias *primas y* sustancias *segundas.* La sustancia prima es la sustancia en sentido propio, que nunca puede ser usada como predicado de un sujeto ni tampoco puede existir en otro sujeto: por ejemplo, este hombre o aquel caballo. En cambio, las sustancias segundas son las *especies* y los *géneros:* por ej., la especie *hombre,* a la que todo hombre determinado pertenece, y el género *animal* al que pertenece la especie hombre juntamente con otras especies. Al considerar justificado en cierta manera llamar sustancias a las especies y a los géneros que sirven para definir las sustancias primas, Aristóteles confirma que sólo las sustancias primas "son sustancias en el sentido más propio por cuanto están en la base de todos los demás objetos" (2 *a* 37).

En el libro *Sobre la interpretación,* Aristóteles examina aquellas combinaciones de términos que se llaman enunciados declarativos (logoi upofantikoi) *o* proposiciones (προτάσεις), es decir, las frases que constituyen asertos pero no plegarias, órdenes, exhortaciones, etc. El aserto puede ser

afirmativo o *negativo* según que "atribuya algo a algo" o que "separe algo de algo". Además, puede ser *universal* o *singular:* es universal cuando el sujeto es universal (entendiéndose por universal "lo que por naturaleza se predica de varias cosas"), por ej., hombre; es singular cuando el sujeto es un ente solo, por ej., Kalias. Pero un mismo término universal puede emplearse en una proposición tanto en su universalidad, como cuando se dice "todo hombre es blanco", como en su particularidad, como cuando se dice "algún hombre es blanco". Aristóteles se preocupa de establecer la relación entre la proposición universal y la proposición particular, cada una de las cuales a su vez puede ser afirmativa o negativa. Estas relaciones resultan del esquema siguiente:



El esquema fue construido en esta forma (que refleja exactamente la doctrina aristotélica) por los Lógicos medievales que lo llamaron "cuadrado de los opuestos" y que indicaron las varias especies de proposición con las letras mayúsculas que figuran en el mismo. Como se ve, Aristóteles llamó *contraria* a la oposición entre la proposición universal afirmativa y la negativa y *contradictoria* a la oposición entre la universal afirmativa y la particular negativa, y la particular afirmativa y la universal negativa. La relación entre la particular afirmativa y la particular negativa, la llamaron los Lógicos medievales oposición *sub-contraria*. Se trata de una oposición para la cual, según Aristóteles, no vale el principio de contradicción. En efecto, de las dos proposiciones "algún hombre es blanco", "algún hombre no es blanco", ambas pueden ser verdaderas. En cambio, para las proposiciones que se hallan entre sí en oposición contraria y contradictoria, el principio de contradicción es rigurosamente válido. Una de las dos tiene que ser falsa y la otra tiene que ser verdadera. Esta segunda exigencia (esto es, que una de las dos tiene que ser verdadera) es la expresada por el principio que mucho después se llamó de "tercero excluido" y que Aristóteles, aunque sin distinguirlo del principio de contradicción, expresó y defendió repetidamente *(Met.,* IV, 7, 1011 *b,* 23; X, 7, 1057 *a,* 33), afirmando que "entre los opuestos contradictorios no hay medio".

Sin embargo, Aristóteles hace notar una dificultad que puede surgir del uso de este principio con respecto a los acontecimientos futuros. Si se dice "mañana habrá una batalla naval" y "mañana no habrá una batalla naval", de estas dos proposiciones una tiene que ser necesariamente verdadera. Pero si una de ellas es necesariamente verdadera, por ejemplo, la que dice "mañana no habrá una batalla naval", esto quiere decir que necesariamente mañana no habrá una batalla naval; precisamente porque es necesariamente verdadero que "mañana no habrá una batalla naval". En tal caso del uso del principio de tercero excluido, referido a los acontecimientos futuros, se

derivaría la tesis de la necesidad de todos los acontecimientos, incluso de los debidos a la elección del hombre. Aristóteles no afirma que estas consecuencias sean legítimas y que todos los acontecimientos ocurran por necesidad. Una de las dos cosas expresadas por una proposición contradictoria se verificará necesariamente en el futuro, pero esta necesidad no afecta a aquella de las dos cosas que se verificará. En otros términos, no es necesario, ateniéndose al principio de tercero excluido ni que mañana haya ni que mañana no haya una batalla naval, sea cual sea la alternativa que tenga lugar mañana. Pero es necesario que mañana ocurra o no ocurra una batalla naval. En otras palabras, la necesidad consiste en la imposibilidad de salir de las alternativas de una contradicción, no en el verificarse de una u otra de dichas alternativas (19 a, 32). Aristóteles no advierte aquí que, si la alternativa es necesaria, ésta *no puede ser más que alternativa,* es decir, no puede decidirse ni en un sentido ni en otro: de modo que sería necesaria precisamente su indeterminación; y mañana no podría ni haber ni no haber una batalla naval. De todas formas, la solución de Aristóteles y toda la discusión del caso muestran claramente la preferencia que concede él a una de las dos *modalidades* fundamentales de las proposiciones, que es precisamente a la necesidad. La otra modalidad de que habla y que también se ha mantenido tradicional en la lógica es la de la *posibilidad.* Esta posibilidad la define Aristóteles como *no-imposibilidad,* o sea, como simple negación de la necesidad negativa ("imposibilidad" significa precisamente "necesidad de que no sea"). Y sólo a base de esta definición de lo posible puede decir él que también lo necesario es posible porque lo que es necesariamente, no debe ser imposible. Pero la reducción de lo posible a "no imposible" demuestra cómo se ha perdido por completo, en la lógica de Aristóteles, aquel significado de la posibilidad que Platón había explicado como fundamento de la dialéctica (§ 56).

Los *Analitici primi* contienen la teoría aristotélica del razonamiento. Según Aristóteles, el razonamiento típico es el deductivo o *silogismo:* definido como "un discurso en el que planteadas algunas cosas, se siguen otras por necesidad" (24 *b,* 18). Las características fundamentales del silogismo aristotélico son: 1) su carácter mediato; 2) su necesidad. El carácter mediato del silogismo depende del hecho que el silogismo es la contraparte lógico-lingüística del concepto de sustancia. En virtud de ello, la relación entre dos determinaciones de una cosa se puede establecer sólo sobre la base de lo que la cosa es necesariamente, o sea, de su sustancia: por ejemplo, si se quiere decidir si el hombre es mortal, no se puede más que mirar a la sustancia del hombre (a lo que el hombre no puede no ser) y razonar así: todo animal es mortal, todo hombre es animal, luego todo hombre es mortal. La determinación "animal", necesariamente incluida en la sustancia "hombre", permite concluir en la mortalidad del propio hombre. En este sentido se dice que la noción "animal" hace de *termino medio* del silogismo: éste representa en el silogismo la sustancia, o la causa o la razón, que sólo hace posible la conclusión (94 a, 20): el hombre es mortal *porque,* y sólo porque, es animal. Por tanto, el silogismo tiene tres términos: el sujeto, el predicado de la conclusión y el término medio. Pero la función del término medio es la que determina las figuras *(σχήματα)* del silogismo. En la primera figura, el termino medio hace de sujeto en la primera premisa

y de predicado en la segunda, como en el silogismo acabado de citar. En la segunda figura, el término medio hace de predicado en ambas premisas (por ej.; "Ninguna piedra es animal, todo hombre es animal, luego ningún hombre es piedra"). En esta figura, una de las premisas y la conclusión son negativas. En la tercera figura, el término medio hace de sujeto en ambas premisas (por ej.: "Todo hombre es sustancia, todo hombre es animal, luego algún animal es sustancia"). En esta figura, la conclusión es siempre particular. Cada una de las tres figuras se divide luego en una variedad de *modos,* según sean las premisas universales o particulares, afirmativas o negativas.

Aristóteles desarrolló esta casuística de los modos silogísticos que luego, en la lógica medieval, encontraría su complemento incluso en relación con los desarrollos que la lógica misma experimentó en la antigüedad por obra de los aristotélicos y de los estoicos. El silogismo es por definición, deducción necesaria: por eso su forma primaria y privilegiada es el silogismo necesario, que Aristóteles llama también *demostrativo* o *científico.* De los silogismos necesarios, la primera y mejor especie es la de los silogismos *ostensivos* que Aristóteles contrapone a los que parten de una hipótesis. Estos últimos no son los que luego se llamarán "hipotéticos (en los que la premisa mayor está constituida por una condicional), sino aquellos cuya premisa mayor no es la conclusión de otro silogismo ni es evidente de por sí, sino que se emplea por vía de *hipótesis.* Uno de estos silogismos es el que opera la reducción al absurdo. Entre los silogismos ostensivos, los más perfectos son los silogismos *universales* de la primera figura, a los cuales se pueden reducir todas las otras formas del silogismo. Por último, del silogismo deductivo se distingue el silogismo inductivo o *inducción,* que es otra de las dos vías fundamentales por las cuales el hombre alcanza las propias creencias (68 *b,* 13). La inducción, según Aristóteles, es una deducción que, en lugar de deducir un extremo de otro mediante el término medio (por ej., la mortalidad del hombre mediante el concepto de animal), como hace el silogismo verdadera y propiamente tal, deduce el término medio de un extremo, valiéndose del otro extremo. Por ejemplo, después de haber constado que el *hombre,* el *caballo y* el *mulo* (1er término) son *animales sin bilis* (término medio) y que el hombre, el caballo y el mulo son *longevos* (2° término), deduce que todos los animales sin bilis son longevos: en cuya conclusión aparece el término medio y un extremo. El "ser sin bilis" es, en este caso, el término medio porque es la *razón* o la *causa,* por la que el hombre, el caballo y el mulo son longevos. La inducción es válida sólo si se agotan todos los casos posibles; si, en el ejemplo propuesto, el hombre, el caballo y el mulo son *todos* los animales sin bilis. De ahí que la inducción sea de uso limitado y no pueda suplantar al silogismo deductivo, aunque para el hombre es un procedimiento más fácil y claro (68, *b,* 15 y sigs.). Por eso afirma Aristóteles que la inducción puede usarse, no en la ciencia, sino en la dialéctica y en la oratoria, es decir, como instrumento de ejercicio o de persuasión *(Ret.,* I, 2, 1356 *b,* 13).

En los *Secundi analitici* Aristóteles examina las premisas del silogismo y el fundamento de su validez. Aristóteles parte del principio que "toda doctrina o disciplina deriva de un conocimiento preexistente" (71 *a,* 1). Para que el silogismo concluya necesariamente, las premisas de donde deriva deben

también ser *necesarias.* Y para ser tales, han de ser, en sí mismas, principios *verdaderos, absolutamente primeros e inmediatos; y* respecto a la conclusión, *más cognoscibles, anteriores* a la conclusión y *causas* de ella (71 *b,* 19). "Inmediatos" quiere decir que son indemostrables, como evidentes por sí mismos, ya que si no fueran tales, serían principios de los principios y así sucesivamente hasta el infinito (90 *b,* 24). Algunos de estos principios son *comunes* a todas las ciencias, otros son *principios* de cada ciencia. Común es, por ejemplo, el principio: si de dos objetos iguales se sustraen objetos iguales, los restos son iguales. En cambio, son propios los siguientes principios de geometría: línea tiene una naturaleza de esta manera; la línea recta tiene una naturaleza de esta manera, etc. (76 *a,* 37). Pero los principios, sobre todo los principios propios, según Aristóteles, no son sino *definiciones y* las definiciones son posibles solo de la *sustancia* o de la *esencia necesaria* (90 *b,* 30). La validez de los principios en que se funda la ciencia, consiste, pues, en ser ellos expresión de la sustancia, o mejor aún, del *género* de sustancias sobre las que versa una ciencia particular; y como la sustancia es *causa* de todas sus propiedades y determinaciones como los principios son causa de las conclusiones que el silogismo deriva de ellos, todo el conocimiento es conocimiento de causas.

Como ya dijimos a propósito de la ética, Aristóteles admite un órgano específico para la intuición de los primeros principios que es el *intelecto:* una de las virtudes dianoéticas, esto es, de los hábitos superiores racionales del hombre (§ 81). Como virtud o hábito racional, el intelecto no es una facultad natural e innata, sino, como todas las demás virtudes, se forma gradualmente mediante la repetición y el ejercicio. En particular, el intelecto se forma a partir de la sensación. De la sensación deriva el *recuerdo y* del recuerdo renovado de un mismo objeto hace la *experiencia.* Luego, sobre la base de la experiencia, se llega a captar la *sustancia* que es una e idéntica en un conjunto de objetos; entonces se tiene el intelecto, que es el principio del arte de la ciencia. Consecuentemente, el conocimiento sensible condiciona, según Aristóteles, la *adquisición* del intelecto de los primeros principios y, por ende, de toda la ciencia; pero no condiciona la validez de la ciencia. Esta validez es, según Aristóteles, completamente independiente de las condiciones que permiten al hombre conseguir la ciencia y consiste únicamente en la necesidad de los primeros principios y en la necesidad de las demostraciones resultantes de los mismos.

Mientras los *Primi y Secundi analitici,* tienen por objeto la ciencia, los *Tópicos* tienen por objeto la *dialéctica.* La dialéctica se distingue de la ciencia por la naturaleza de sus principios: los principios de la ciencia son necesarios, o sea, absolutamente verdaderos; los principios de la dialéctica son *probables,* es decir, "parecen aceptables a todos o a los más o a los sabios y, entre éstos, o a todos o a los más o a los más ilustres y señalados" (100 b, 21). En principios de este género se fundan los razonamientos empleados en la oratoria forense o política (que Aristóteles estudia en la *Retórica),* o en las discusiones o en los discursos hechos sencillamente por ejercitarse en el arte de razonar. La mayor parte de los *Tópicos* está dedicada al estudio de los argumentos que se emplean en las discusiones: como ya se ha dicho, *los Tópicos* de Aristóteles son, en su cuerpo principal, la primera formulación de la lógica aristotélica, concebida por el bajo el

influjo del platonismo, que afirmaba la discusión dialógica como único método *de* investigación. El análisis de Aristóteles tiende sustancialmente a aislar, distinguir, clasificar y evaluar en su valor demostrativo (esto es, respecto a las formas correspondientes del silogismo científico) los *lugares* lógicos, o sea, los esquemas arguméntales que puedan emplearse en la discusión. En_ el ámbito de la dialéctica tienen también cabida y debido reconocimiento los *problemas,* pues éstos, en cuanto se constituyen por una pregunta que puede tener dos respuestas contradictorias, no nacen ni donde se trata de deducir consecuencias necesarias de premisas necesarias (como ocurre en la ciencia) ni a propósito de lo que a nadie parece aceptable, sino precisamente en la esfera de lo probable que es la propia de la dialéctica (104 *a,* 4; 104 *b,* 3). De modo que la que le había parecido a Platón la ciencia filosófica por excelencia, la dialéctica, queda confinada en Aristóteles a una zona marginal de la ciencia, inferior a ella, y adquiere un significado totalmente distinto. Verdad es que la dialéctica platónica no tiene el carácter de necesidad que Platón atribuye a la ciencia, pero no lo tiene porque tampoco lo tiene el ser que es objeto de la misma y que Platón define como posibilidad. Así, pues, la ausencia de necesidad que es para Aristóteles la deficiencia fundamental de la dialéctica platónica, que él llama "silogismo débil" *(An. Pr., I,* 31, 46 *a,* 31) no es tal para Platón, que la considera, por el contrario, como condición indispensable para que el procedimiento dialéctico pueda someter a crítica sus propias premisas y cambiarlas oportunamente, según la complejidad del objeto.

Por último, en las *Refutaciones (elencos) sofísticas,* Aristóteles examina los razonamientos refutadores o erísticos de los sofistas. Aristóteles entiende por razonamientos erísticos aquellos cuyas premisas no son ni necesarias (como las premisas de la ciencia) ni probables (como las de la dialéctica), sino *sólo aparentemente probables.* Los argumentos erísticos, que Aristóteles llama sofismas y que los latinos designaron con el término de *fallaciae.* los divide Aristóteles en dos grandes grupos: los que dependen del modo de expresarse y los que son independientes del mismo. Ejemplo de los primeros es la *anfibolia,* que consiste en el uso de expresiones de doble sentido y que se interpretan unas veces en uno y otras en otro de dichos significados. Por ejemplo, cuando se dice: "lo que debe existir es bueno; pero el mal debe existir; luego el mal es bueno "; el "debe existir" en la primera premisa se interpreta como lo que es deseable que exista y en la segunda como lo que es inevitable. Un ejemplo de la segunda clase de falacias es la *petición de principio* que consiste en aceptar de modo disimulado, como premisa de la demostración, lo que habría que demostrar.

BIBLIOGRAFIA

§ 67. Han llegado hasta nosotros las siguientes antiguas vidas de Aristóteles: 1.° Diógenes Laercio, V, cap. I sig.; 2.° Dionisio de Halicarnaso en la carta a Ammeo, cap. 5; 3° Vida menagiana, llamada así a causa de su primer editor, Menagio; 4.° Vida neoplatónica, que nos ha llegado en tres distintas redacciones; 5.° Suidas, *Léxico,* en la palabra Aristóteles; 6.° Biografías siriaco-árabes compuestas entre los siglos V y VIII. Entre las reconstrucciones modernas: Zeller, II, 2; p. I sigs.; Gomperz, II, p. 20 sigs.; Jaeger, *Arist.* (hay traducción española, México, "Fondo de Cultura

Económica"), 6, 11 sig.; 133 sigs., 419. Diógenes Laercio, V, II, nos ha conservado el testamento de Aristóteles.

§ 68. Sobre el problema de los estilos aristotélicos: Jaeger, op. cit.; Moreau, *Les listes anciennes Jes ouvrages d'Aristote,* Lovaina, 1951. Una tentativa reciente de revolucionar la atribución de los escritos aristotélicos es la de Zuercher, *Aristoteles Werk u. Geist,* Paderborn, 1952.

Sobre la cronología de las obras lógicas de Aristóteles: P. Gohlke, *Die Enstehung der aristotelischen Logik,* Berlín, 1936; F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote,* Lovaina, 1948, y los autores del volumen colectivo *Autour d'Aristote,* Lovaine, 1955, niegan que el libro XII de la *Metafísica* sea una obra juvenil, según la tesis de Jaeger; pero sin argumentos válidos: Cfr. M. Untersteiner, en "Revista de filología clásica".

§ 69. Los fragmentos de los escritos esotéricos han sido recogidos por Valentin Rose, Leipzig, 1886. Véase también: Walzer, *Aristotelis dialogorum fragmenta,* Florencia, 1934. Sobre las obras perdidas de Aristóteles; Jaeger, op. cit.: Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosófica di Epicuro,* Florencia, s. f., 2 vols.

§ 70. La edición fundamental de las obras de Aristóteles es la de la Academia de las Ciencias de Berlín, dirigida por Bekker (1831), cuya enumeración de páginas se reproduce en todas las ediciones y sirve para las citas. A esta edición se añade el utilísimo *índice* de Bonitz. Notable también la edición Firmin-Didot, 4 vols., París 1848-1869, con traducción latina. Numerosísimas las posteriores ediciones de las obras aristotélicas separadas, entre las que destacan las dirigidas por Ross y publicadas por la Oxford University Press. Del mismo Ross es fundamental la edición comentada de la *Metafisica, 2* vol., Oxford, 1924; igualmente, la monografía *Aristotele,* trad. italiana, Bari, 1946. Esta sigue siendo la mejor obra general sobre Aristóteles. En la historiografía moderna, la interpretación de la figura de Aristóteles ha adoptado dos direcciones simétricas y opuestas: la que hace de Aristóteles un naturalista y un empirista y la que lo interpreta como un espiritualista. Como ejemplo de la primera interpretación: C. Piat, *Aristote,* París, 1912; J. Burnet, *Aristotle,* Londres, 1924. La segunda interpretación la inició F. Ravaisson, Essai sir *la métaphysique d'Aristote,* París, 1913, y encontró su mejor expresión en la monografía de O. Hamelin, *Le systèmme d'Aristote,* París, 1920; G. R. G. Mure, *A.,* Londres, 1932; J. H. Randall, *A.,* Nueva York, 1960; M. Grene, *A Portrait of A.,* Londres, 1963; During, A., Heidelberg, 1966; G. E. R. Lloyd, *A.: The Growth and Structure of his Thought, Cambridge,* 1968. La *Poética* y la *Constitución de Atenas* se han editado en la colección de la "Fundació Bernat Metge", Barcelona.

§ 71. Que la elegía se refiera a Sócrates es hipótesis de Gomperz, II, p. 72, quien contradice los testimonios antiguos; la hipótesis está desmentida por la crítica reciente: Jaeger, p. 138 sigs.; Bignone, I, p. 213 sig. Sobre las dos fases de la *Met.;* Jaeger, cap. 4.

§ 73-74. La doctrina de la sustancia expuesta en los libros VII y VIII de la *Metafisica* es el resultado más maduro de la investigación aristotélica, según las conclusiones de Jaeger.

§ 75. La crítica de Platón se repite muchas veces en la *Metafísica,* I, cap. 9; VII, capítulos 13, 14 y 15; XIII, caps. 4 y 5; XIV, caps. 1 y 2. La forma más ordenada de la crítica es la que se expone en el libro XIII. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,* Johns Hopkins Univ. Press, 1944.

§ 76. La doctrina de las cuatro causas está en l*a Metafísica,* I, 3, 983a, y en la Física, II, 3, 194 *b.*

§ 77. A la potencia y al acto dedica Aristóteles todo el libro IX de la *Metafisica,* en la cual se funda la exposición del texto.

J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics,* Toronto, 1951.

§ 78. Sobre la sustancia inmóvil, véase *Met.,* XII, 8, 1072 *a* y sigs., y Fís., VIII, 5, 256 *b,* 20. La doctrina de las otras inteligencias motrices está en el cap. 8 del mismo libro XII. H. von Arnim, *Die Entstehung der Gotteslehre des* A., Viena, 1931.

§ 79. Sobre la física aristotélica: Mansion, *Introduction a la physique aristotélicienne,* Lovaina, 1913; M. Manquat, *Aristote naturaliste,* Paris, 1932; J. de Tonquedec, *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et St. Thomas,* Paris, 1950. Un intento de determinar la sucesión cronològica de los escritos recogidos en la Física es el de Runner, *The Development of Aristotle illustrated from the earliest books of the Physics,* Kämpen, 1951. El orden sería el siguiente: libro VII (compuesto hacia el 361); libro I y parte del II, libros V y VI, entre los años 346 y 337.

§ 80. Sobre la psicología aristotélica: C. W. Shute, *The Psychology of Aristotle,* Nueva York, 1947.

§ 81. Sobre la ética: H. von Arnim, *Die drei Aristotelischen Ethik,* Viena, 1924 y *Eudemische Ethik und Metaphysik,* Viena, 1928; Walzer, *Magna Moralia Aristotelische Ethik,* Berlin, 1929; Hamburger, *Morals and Law: The Grouwth of Aristotle's Legal Theory,* New Haven, 1951; J. A. Thomson, *The Ethics of Aristotle,* Londres, 1953;C. A. Viano, en "Riv. di Fit.", 1967, p. 371-425; J. D. Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle,* Oxford, 1968.

§ 82. Sobre politica: Barker, *Political Thought of Plato and Aristotle,* Londres, 1906; H. von Arnim, *Zur Entstehungsgeschichte der Aristotelischen Politik,* Viena, 1924.

§ 83. Sobre retórica: Zeller, II, 2, p. 763 y sigs.; Gomperz, p. 438 y sig. y además las ediciones y traducciones citadas en el párrafo 63.

§ 84. Sobre poética: A. Rostagni, *La poetica d'Aristotele*, Turín, 1927; S. H. Butcher, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Arts*, Nueva York, 1955; Gerald E. Else, *Aristotle's Poetics: The Argument*, Leyden, 1957.

§ 85. Sobre lógica: Traducción italiana del *Organon*, con introducción y notas de G. Colli, Turín, 1955.- Prantl, *Geschichte der Log.*, I, p. 87 y sigs.; Calogero, /, *fondamenti della Logica aristotelica*, Florencia; Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, París, 1939; C. A. Viano, *La logica di Aristotele*, Turin, 1955.— Para una valoración de la logica aristotèlica desde el punto de vista de la lògica contemporànea: J. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, 2ª ed., Oxford, 1957; W. Kneale-M. Kneale, *The Development of Logic, Oxford*, 1962, p. 23-112.

CAPITULO XII

LAESCUELAPERIPATÉTICA

86. TEOFRASTO

Así como la vieja Academia continuó la última fase de la enseñanza platónica, la escuela peripatética presenta las características del último período de la actividad de Aristóteles, dedicado principalmente a la organización del trabajo científico y a las investigaciones particulares.

A la muerte de Aristóteles, sucedió a! maestro, en la dirección de la escuela, Teofrasto de Ereso (Lesbos), que la dirigió hasta su muerte, ocurrida entre el 288 y el 286 a. de G. Su actividad científica se aplicó sobre todo al campo de la Botánica. De él se han conservado dos obras: *Historia de las plantas y Las causas de las plantas,* que le han convertido en maestro de dicha disciplina durante toda la antigüedad y hasta el fin del Medioevo. Fue también autor de las *Opiniones Físicas,* especie de historia de las doctrinas desde Tales a Platón y a Jenócrates, de la cual nos quedan algunos fragmentos. De él se ha conservado también un escrito moral, *Los caracteres.*

Teofrasto ha formulado numerosas críticas a puntos concretos de la doctrina aristotélica; pero se ha mantenido fiel a la enseñanza fundamental del maestro. Contra la doctrina del intelecto activo objetó que el olvido y el error son incompatibles con la función de dicho intelecto Contra el finalismo universal de las cosas, profesado por Aristóteles, observó que muchas cosas, en la naturaleza, no obedecen a la tendencia hacia el fin, y que, si tal tendencia es propia de los animales, no se manifiesta en los seres inanimados, que son los más numerosos en la Naturaleza. En cambio, defendió la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo contra las objeciones que se le venían haciendo.

En la obra *Los caracteres,* que probablemente no nos ha llegado en su forma original, sino en una redacción retocada, describe con cierta agudeza treinta tipos de caracteres morales (el importuno, el vanidoso, el descontento, el fanfarrón, etc.). Puede decirse que Teofrasto aplicó a la vida moral, en esta obra, el mismo método descriptivo empleado por él en el estudio de la Botánica.

87. OTROS DISCÍPULOS DE ARISTÓTELES

Al lado de Teofrasto, el más importante de los discípulos inmediatos de Aristóteles es Eudemo de Rodas, autor de numerosos escritos de historia de

las ciencias. Se llama a Eudemo "el más fiel" de los discípulos de Aristóteles. Fue el editor de la obra moral de Aristóteles, que precisamente se indica con su nombre *(Etica Eudemia)* y que algunos consideran como obra propia.

Aristoxeno de Tarento volvió a mantener la doctrina pitagórica del alma como armonía, sostenida por Simmias en el *Fedón* platónico. Sus simpatías por el pitagorismo se manifiestan también en el interés que tuvo por la música, a la cual dedicó una obra titulada *Armonía,* de la que nos quedan fragmentos. Fue también autor de biografías de filósofos, en particular de Pitágoras y de Platón.

Dicearco de Mesina afirmó, en oposición a Aristóteles y a Teofrasto, la superioridad de la vida práctica sobre la vida teorética. En su *Vita della Grecia* de la cual nos quedan pocos fragmentos, delineó una historia de la civilización griega. En el *Tripolítico* sostuvo que la mejor constitución es una mezcla de monarquía, aristocracia y democracia, como la que se había desarrollado en Esparta.

88. ESTRATON

A Teofrasto sucedió en la dirección de la Escuela, Estratón de Lampsaco que la ejerció durante dieciocho años. El rumbo de sus investigaciones viene patentizado por el apodo de "El físico" que se le dio. De hecho, buscó la conciliación de Aristóteles y Demócrito. De Demócrito tomó la doctrina de los átomos y del espacio vacío; pero a diferencia de Demócrito y de conformidad con Aristóteles, consideró que el espacio vacío no se extiende hasta el infinito, más allá de los confines del mundo, sino sólo en el interior de éste, entre los átomos. Además, los corpúsculos están, según Estratón, dotados de ciertas cualidades, especialmente del calor y del frío.

En su doctrina respecto al orden y la constitución del mundo, Estratón se acercaba mucho mas a Demócrito que a Aristóteles. No utilizaba la divinidad para explicar el nacimiento del mundo, y recurría a la necesidad de la naturaleza, o por lo menos identificaba con ésta la acción de Dios. Estratón afirmó enérgicamente la unidad del alma. A causa de esta unidad, no es posible una neta separación entre sensación y pensamiento. "Sin el pensamiento —decía— no hay sensación." Mas, por otra parte, tanto el pensamiento como la sensación no son más que movimiento, y de este modo vuelven a entrar en el mecanismo general de la naturaleza.

Después de Estratón, la escuela peripatética continuó su labor mediante numerosos otros representantes, de los cuales nos quedan escasas noticias y sólo algunos fragmentos de sus escritos. Pero sus seguidores se dedicaron a particulares investigaciones naturalistas, sin aportar ninguna contribución a la elaboración ulterior de la filosofía aristotélica.

BIBLIOGRAFIA

§ 86 Para los escritos de *la* escuela aristotèlica en general cfr. *Die Schule des Aristoteles, Texte Kommentar* editada por Wehrli en Basilea. Fuentes para la vida, los escritos y la doctrina de Teofrasto- Diógenes Laercio, V, 36 sigs.; Regenbogen, *Teophrastos von Eresos*, Stuttgart 1940.

Los escritos que nos quedan, esto es, las dos obras de botánica, los *Caracteres, y* los fragmentos, se han editado por Schneider, Leipzig, 1918-1921; otra ed., Wimmer, Leipzig, 1854. Sobre Teofrasto: Zeller, II a. p. 800 sigs.; Gomperz, III, caps. 39-42.

§ *87* 88 Los fragmentos de Eudemo en Mullach, *Fragmenta Phil, graec.*, III, p. 222 y sigs. Los fragmentos de la *Armonía* de Aristoxeno han sido editados por Marquard, Berlín, 1868, y por Macran, Oxford, 1903. Los fragmentos de Dicearco, por Fuhr, Darmstad, 1841. Sobre estos tres discípulos de Aristóteles, Zeller, II, 2, p. 897; Gomperz, III, cap. 43.

CAPITULO XIII

EL ESTOICISMO

89. CARACTERES DE LA FILOSOFÍA POSTARISTOTÉLICA

La conquista macedonia y el cambio consiguiente de la vida política y social del pueblo griego encontró su expresión en los caracteres fundamentales de la filosofía postaristotélica. Tales caracteres suelen expresarse diciendo que este período de la filosofía está señalado por la *prioridad del problema moral.*

La investigación filosófica, en el período que va de Sócrates a Aristóteles, iba dirigida a la realización de la *vida teorética*, entendida como unidad de ciencia y virtud, esto es, de pensamiento y vida. Pero de estos dos términos, que ya Sócrates unificaba del todo, el primero prevalecía claramente sobre el segundo. Para Sócrates, la virtud es y debe ser ciencia, y no hay virtud fuera de la ciencia. Platón concluye en el *Filebo* las profundizaciones sucesivas de su investigación, diciendo que la vida humana perfecta es una vida mixta de ciencia y placer, en la cual prevalece la ciencia. Aristóteles considera la vida teorética como la más alta manifestación de la vida humana, y él mismo encarna y defiende con sus obras los intereses propios de esta actividad, llevando su investigación a todas las ramas de lo cognoscible. Sólo a partir de los cínicos se rompe por primera vez el equilibrio armónico entre ciencia y virtud; ellos acentuaron el peso de la virtud en detrimento de la ciencia, y se hicieron partidarios de un ideal moral propagandístico y populachero, llegando a ser gravemente infieles a las enseñanzas de su maestro.

Pero la quiebra definitiva de la armonía de la vida teorética, en favor del segundo de sus términos, de la virtud, se encuentra en la filosofía postaristotélica. La fórmula socrática, la *virtud es ciencia,* es sustituida por la fórmula la *ciencia es virtud.* El objetivo inmediato y urgente es la búsqueda de una orientación moral, a la cual debe estar subordinada, como a su fin, la orientación teorética. El pensamiento debe servir a la vida, y no la vida al pensamiento. En la nueva fórmula, los términos que en la antigua hallaban su unidad, se oponen el uno al otro, de modo que se siente la necesidad de escoger entre ellos aquel que más importa y subordinarle el otro. La filosofía es todavía y siempre investigación. Pero investigación de orientación moral, de una conducta de vida que ya no tiene su centro y su unidad en la ciencia, sino que subordina la ciencia a sí como el medio al fin.

Por este camino, la filosofía griega había de ofrecer aún a la humanidad

enseñanzas vitales; pero ya no podía suscitar de su seno aquellas grandes figuras que han señalado al hombre las líneas maestras de la especulación.

90. LA ESCUELA ESTOICA

De las tres grandes escuelas postaristotélicas, desde el punto de vista histórico, la estoica es la más importante de ellas. La influencia del estoicismo había sido decisiva en el ultimo período de la filosofía griega en que las corrientes neoplatónicas hacen propias muchas de sus doctrinas, en la patrística, en la escolástica árabe y latina, en el Renacimiento. Solamente es comparable a la de Aristóteles y muchas veces se desarrolló en concomitancia con la doctrina aristotélica, sugiriendo evoluciones y correcciones que fueron incorporadas a la misma y, a veces, han sido consideradas como partes integrantes suyas. En el mismo sentido de la filosofía moderna y contemporánea, la acción del estoicismo continúa, aunque *de* manera indirecta o en forma de doctrinas que el sentido Común, la sabiduría popular y la tradición filosófica han aceptado y aceptan sin preocuparse de someterlas a discusión. Aquí se pueden solamente indicar algunas de estas doctrinas, a las que más de una vez habrá ocasión de hacer referencia a lo largo de esta *Historia.* La primera de ellas es la de la *necesidad* del orden cósmico, con las nociones incluidas en el mismo de *destino* y *providencia.* Esta doctrina ha servido de fundamento a todas las elaboraciones teológicas que se han producido desde el platonismo en adelante y ha valido como criterio interpretativo del propio aristotelismo. La definición de la lógica como *dialéctica,* la teoría del *significado,* de la *proposición* y del *razonamiento inmediato* han dominado el desarrollo de la lógica en los últimos siglos de la Edad Media, constituyendo una segunda parte de la lógica misma como continuación a la de derivación aristotélica; y han contribuido, a partir de los mismos antiguos aristotélicos, a integrar o interpretar las teorías lógicas aristotélicas. Las doctrinas del *ciclo cósmico* o del eterno retorno y de Dios como *alma del mundo* han constituido y constituyen todavía un punto constante de referencia de las concepciones cosmológicas y teológicas. El análisis de las *emociones* y su condena, el concepto de la *autosuficiencia y* de la libertad del sabio se han mantenido y se mantienen entre las formulaciones más típicas de la ética tradicional. La ética kantiana se refiere estrictamente a la noción del deber elaborada por los estoicos. La noción de *valor,* hallada también por ellos, ha resultado fecundísima en las discusiones éticas. La identificación de *libertad y necesidad,* el *cosmopolitismo,* la teoría del *derecho natural,* son doctrinas cuya importancia y vitalidad es poco menos que inútil subrayar.

El fundador de la escuela fue Zenón de Citium, en Chipre; se conoce con verisimilitud el año de su nacimiento: 336-35 a. de C., y el año de su muerte, 264-63 a. de C. Llegado a Atenas alrededor de sus veintidós años, se entusiasmó leyendo los escritos socráticos (los *Memorables* de Jenofonte y la *Apología* de Platón) por la figura de Sócrates, y creyó haber encontrado un Sócrates redivivo en el cínico Crates, de quien se hizo discípulo. Luego fue discípulo de Estilpón y de Teodoro Crono. Alrededor del 300 a. de C. fundó su escuela en el Pórtico Pintado (Stoa poixilh). por lo cual sus

discípulos se llamaron estoicos. Murió de muerte voluntaria, como bastantes otros maestros que le sucedieron. De sus numerosos escritos *(República, Sobre la vida según la naturaleza, Sobre la naturaleza del hombre, Sobre las pasiones,* etc.) solo nos quedan fragmentos. Sus primeros discípulos fueron Aristón de Quíos, Erilo de Cartago, Perseo de Citium y Cleantes de Assos, en Tróada, que le sucedió en la dirección de la escuela. Nacido en el 304-3 a. de C. y muerto en el 223-22 de muerte voluntaria, fue éste hombre de pocas necesidades y de voluntad férrea, pero poco apto para la especulación, y parece que su contribución a la elaboración del pensamiento estoico fue mínima.

A Cleantes sucedió Crisipo de Soli o de Tarsos, en Cilicia, nacido en 281-78, muerto en 208-205 a. de C., que es el segundo fundador del estoicismo; tanto, que se decía: "Si no hubiese existido Crisipo, no existiría la *Stoa."*

Fue de una prodigiosa fecundidad literaria. Escribía cada día quinientas líneas y compuso en total setecientos cinco libros. Fue también un dialéctico y un estilista de primer orden.

Siguieron a Crisipo dos discípulos suyos, primero Zenón de Tarsos, después Diógenes de Seleucia, llamado "el Babilonio". Diógenes, en 156-55 a. de C., fue a Roma con una embajada de la que formaban parte el académico Carnéades y el peripatético Critolao. La embajada despertó gran interés entre la juventud de Roma; pero fue desaprobada por Catón, temiendo que el interés filosófico distrajese a la juventud romana de la vida militar. A Diógenes siguió Antipatro de Tarsos.

La producción literaria de todos estos filósofos, que debió ser inmensa, se ha perdido y sólo nos quedan fragmentos de ella. Estos no se atribuyen siempre a un autor individual, sino a menudo a los "estoicos" en general, de modo que resulta muy difícil distinguir, dentro de la masa de noticias que nos han llegado, la parte que corresponde a cada uno de los representantes del estoicismo. Por esto se debe exponer la doctrina estoica en su conjunto, mencionando, cuando sea posible, las diferencias o las divergencias entre los distintos autores.

91. CARACTERES DE LA FILOSOFIA ESTOICA

El fundador del estoicismo, Zenón, tuvo por maestro y modelo de vida el cínico Crates. Esto explica la orientación general del estoicismo, el cual se presenta como continuación y complemento de la doctrina cínica. Al igual que los cínicos, los estoicos no buscan ya la ciencia, sino la felicidad por medio de la virtud. Pero a diferencia de los cínicos, consideran que para alcanzar felicidad y virtud se necesita la ciencia. No ha faltado entre los estoicos quien, como Aristón, estuviese ligado estrechamente con el cinismo y declarase inútil la lógica y superior a las posibilidades humanas la física, abandonándose a un total desprecio por la ciencia. Mas, contra él, Erilo colocaba el sumo bien y el fin ultimo de la vida en el conocer, volviendo así a Aristóteles. El fundador mismo de la escuela, Zenón, consideraba indispensable la ciencia para dirigir la vida, y aunque no le reconociese ningún valor autónomo, la incluía entre las condiciones fundamentales de la

virtud. La misma ciencia le parecía virtud y las divisiones de la virtud eran para él divisiones de la ciencia. Tal fue indudablemente la doctrina predominante en el estoicismo. "La filosofía —dice Séneca— es ejercicio de la virtud *(studium virtutis),* pero por medio de la misma virtud, ya que no puede haber ni virtud sin ejercicio, ni ejercicio de la virtud sin virtud."

El concepto de filosofía venía a coincidir así con el de virtud. Su fin es alcanzar la sabiduría, que es la "ciencia de las cosas humanas y divinas"; pero el único arte para alcanzar la sabiduría es precisamente el ejercicio de la virtud. Ahora bien, las virtudes más generales son tres: la natural, la moral y la racional; también la filosofía se divide, pues, en tres partes; la *física,* la *ética y* la *lógica.* Distinta fue la importancia concedida sucesivamente a cada una de estas tres partes; y distinto fue también el orden en que las enseñaron los varios maestros de la Στοά. Zenón y Crisipo empezaban por la lógica, pasaban a la física y terminaban con la ética.

92. LA LÓGICA

Mediante el término *lógica,* adoptado por primera vez por Zenón, los estoicos expresaban la doctrina que tiene por objeto los lo/goi, o discursos. Como ciencia de los discursos *continuos,* la lógica es *retorica;* como ciencia de los discursos *divididos* en preguntas y respuestas, la lógica es *dialéctica.* Más exactamente la dialéctica se define como "la ciencia de lo que es verdadero y de lo que es falso y de lo que no es ni verdadero ni falso" (Dióg. L., VII, 42; Séneca, Ep., 89). Con la expresión "lo que no es ni verdadero ni falso" los estoicos probablemente entendían los sofismas o las paradojas, sobre cuya verdad o falsedad no se puede decidir y de cuyo tratado se ocupan mucho los estoicos que sobre este punto siguen las huellas de los megáricos. A su vez, la dialéctica se divide en dos partes, según trate de las palabras o de las cosas que significan las palabras: la que trata de las palabras es la *gramática,* la que trata de las cosas significadas es la *lógica* en sentido propio: por lo tanto, ésta tiene por objeto las representaciones, las proposiciones, los razonamientos y los sofismas (Dióg. L., VII, 43-44).

El problema fundamental de la lógica estoica es el del *criterio* de la verdad. Este es el problema más urgente para toda la filosofía postaristotélica, que considera el pensamiento únicamente como guía de la conducta; ya que si el pensamiento no posee él mismo un criterio de verdad y procede con incertidumbre y a ciegas, no puede servir de guía a la acción. Ahora bien, según todos los estoicos, el criterio de la verdad es la *representación cataléptica* o *conceptual (φαντασία καταληκτική).* Dos interpretaciones son posibles del significado de esta expresión, y las dos *se* encuentran en las exposiciones antiguas del estoicismo. En primer lugar, la fantasía *kataleptiké* puede consistir en la acción del intelecto que se apodera y comprende el objeto. En segundo lugar, puede ser la representación impresa en el entendimiento por el objeto, esto es, la acción del objeto sobre el entendimiento. Ambos significados se encuentran en las exposiciones antiguas del estoicismo. Sexto Empírico *(Adv. math.* VII, 248) nos dice que, según los estoicos, la representación cataléptica es la que viene del objeto real y es impresa y marcada por él en conformidad consigo mismo, de modo

que no podría nacer de un objeto diverso. Por otra parte, Zenón (según un testimonio de Cicerón: *Acad.*, II, 144) ponía el significado de la representación cataléptica en su capacidad de alcanzar y comprender el objeto. El comparaba la mano abierta y los dedos extendidos a la *representación* pura y simple; la mano contraída que hace acto de coger, al *asentimiento;* la mano cerrada en puño, a la *comprensión* cataléptica. En fin, las dos manos apretadas una sobre otra, con gran fuerza, eran el símbolo de la *ciencia*, la cual proporciona la verdadera y completa posesión del objeto.

La representación cataléptica es, pues, relacionada con el *asentimiento* por parte del sujeto cognoscente, asentimiento que los estoicos creían voluntario y libre. Si el recibir una representación determinada, por ejemplo, ver el color blanco, sentir lo dulce, no está en el poder del que lo recibe, porque depende del objeto del cual se origina la sensación, el asentir a tal representación es, en cambio, un acto libre. El asentimiento constituye el *juicio;* el cual se define precisamente o bien como *asentimiento* o como *disconformidad* o como *suspensión* (εποχή), esto es, renuncia provisional al asentimiento de la representación recibida o a disentir de la misma. Según el testimonio de Sexto Empírico *(Adv. math.* VII, 253), los estoicos posteriores pusieron el criterio de la verdad, no en la simple representación cataléptica, sino en la representación cataléptica "que no tenga nada contra sí"; porque puede darse el caso de representaciones catalépticas que no sean dignas de fe por las circunstancias en que son recibidas. Sólo cuando no tiene nada en contra suya, la representación cataléptica se impone con fuerza a las representaciones divergentes y obliga al sujeto cognoscente a prestar su asentimiento. De esto se deriva claramente que la representación cataléptica es la que está dotada de *evidencia* no contradicha, tal que solicite con gran fuerza al hombre a prestar su asentimiento, el cual, con todo, es libre. Consecuentemente, definían la ciencia como "una representación cataléptica o un hábito inmutable para aceptar tales representaciones, acompañadas de razonamiento" (Dióg. L., VII, 47) y afirmaban que no hay ciencia sin dialéctica, siendo propio de la dialéctica presidir los razonamientos.

Por lo que se refiere al problema del origen del conocimiento, el estoicismo es *empirismo.* Todo el conocimiento humano procede de la experiencia, y la experiencia es pasividad, porque depende de la acción que las cosas externas ejercen sobre el alma, considerada como un *papel (tabula rasa)* sobre el cual se registran las representaciones. Las representaciones son huellas o señales impresas en el alma, según Cleantes; según Crisipo, son modificaciones del alma. En todo caso, son recibidas pasivamente y producidas por los objetos externos o por los estados internos del alma (como las virtudes y la maldad). Por esto no hay ninguna diferencia entre la experiencia externa y la interna. Toda representación, después de su desaparición, determina el *recuerdo;* un conjunto de muchos recuerdos de la misma especie constituye la *experiencia.* (Aecio; *Plac.,* IV, 11). De la experiencia nace, por un procedimiento natural, el *concepto común* o *anticipación;* pero cuando se llega al universal por medio de un procedimiento técnico, se tiene el *concepto.* La anticipación es el *concepto natural* del universal. (Dióg. L., 54). Los conceptos son, en cambio, producidos por la instrucción o el razonamiento, y constituyen la ciencia. Es

la razón, por tanto, la que procede a la formación de las nociones universales, que son el fundamento de la ciencia. Pero la razón actúa, según los estoicos, sobre el material facilitado por la sensibilidad.

Con todo, los conceptos no tienen para ellos ninguna realidad objetiva: lo real es siempre *individual y* el universal subsiste solamente en las anticipaciones o en los conceptos. El estoicismo es, pues, un *nominalismo,* según la expresión empleada en la escolástica para designar la doctrina que niega realidad al universal. Los conceptos más generales, los que Aristóteles había llamado *categorías,* son reducidos por los estoicos a cuatro: 1.° el *sustrato* o sustancia; 2.° la *cualidad;* 3. el *modo* de ser; 4.° el modo relativo. (Plotino, *Enn.,* VI, I, 202). Estas cuatro categorías están entre sí en una relación tal que la siguiente encierra la precedente y la determina. De hecho, nada puede tener un carácter relativo, si no tiene un modo de ser; no puede tener un modo de ser, si no tiene una cualidad fundamental que lo diferencia de los demás; y no puede tener esta cualidad si no subsiste por sí, y es sustancia.

El concepto más alto y más amplio, o, como decían, el *género sumo,* es el concepto de *ser;* por cuanto todo en cierto modo es, y no hay, por tanto, un concepto más extenso que éste. El concepto más determinado, en cambio, es el de *especie,* que no tiene otra especie debajo de sí, esto es, el individuo, por ejemplo, de Sócrates. (Dióg. L., VII, 61). Otros estoicos, queriendo hallar un concepto aún más extenso que el del ser, recurrieron al de *algo (quid),* que puede comprender también a las cosas incorpóreas (Alej. Afrod., *Top.,* 301, 9) y a las inexistentes (Séneca, *Ep.,* 58).

La parte de la lógica estoica que ha ejercido mayor influencia en el desarrollo de la lógica medieval y moderna es la que concierne a la proposición y al razonamiento. Como fundamento de esta parte de su doctrina, los estoicos pusieron la teoría del significado *(le/kton)* que ha conservado su importancia fundamental en la lógica y en la teoría del lenguaje. "Tres son —decían ellos— los elementos que se coligan: el significado, lo que significa y lo que es. Lo que significa es la voz, por ej., "Dión". El significado es la cosa señalada por la voz y a la que nosotros unimos pensando en la cosa correspondiente. Lo que es, es el sujeto externo, por ej., el mismo Dión" (Sexto *Emp.,Adv. math.* VIII, 12). De estos tres elementos conexos, dos son corpóreos, la voz y lo que es; uno es incorpóreo, el significado mismo. En otros términos, el significado es aquella función o representación o concepto que nos viene a la mente cuando oímos una palabra y que nos permite referir la palabra a una cosa determinada. Así, por ejemplo, si con la voz "hombre" entendemos un "animal racional", podemos designar con esta voz a todos los animales racionales, es decir, a todos los hombres. El concepto "animal racional" es el significado que permite la referencia de las palabras al objeto existente. Este concepto sirve de camino entre la palabra (y en general, la expresión verbal) y la cosa real o corpórea, orientada de esta manera la referencia al objeto de las expresiones lingüísticas que de otra manera serían puros sonidos, incapaces, de toda conexión con las cosas. Por lo tanto, la referencia a la cosa es parte integrante del significado o, por lo menos, es un aspecto íntimamente unido a ella, pues la información en que consiste el significado no tiene más función que la de hacer posible y orientar tal referencia. En la lógica

medieval y moderna, lo que los estoicos llamaban significado ha sido expresado con otros nombres como *connotación, intensión, comprensión, interpretante, sentido,* mientras que la referencia a la cosa ha sido llamada *suposición, denotación, extensión, significado.* Pero esta diversidad de terminología no ha cambiado el concepto de significado en los tres elementos fundamentales en que los estoicos lo habían analizado.

Según los estoicos, un significado es *completo* si puede expresarse en una frase, por. ejemplo: "Sócrates escribe". La palabra "escribe", por el contrario, no tiene significado completo porque deja sin respuesta a la pregunta "¿quién? ". Por lo tanto, sólo la proposición es un significado completo, a la que también definen los estoicos, como Aristóteles, lo que puede ser verdadero o falso.

El razonamiento consiste en una conexión entre proposiciones simples del tipo siguiente: "si es noche, hay tinieblas; pero es noche, luego hay tinieblas". Como se ve, este tipo de razonamiento no tiene nada de común con el silogismo aristotélico, pues le faltan sus caracteres fundamentales: es inmediato (no tiene término medio) y no es necesario. La falta de estos caracteres permite a los estoicos distinguir la *concluyencia* de un razonamiento de su *verdad.* El razonamiento antes expuesto es verdadero sólo si es de noche, pero es falso si es de día. Sin embargo, es concluyeme en todo caso, porque la conexión de las premisas con la conclusión es correcta. Los tipos fundamentales de los razonamientos concluyentes los llaman los estoicos *apodícticos* o razonamientos no demostrativos. Son evidentes por sí mismos y son los siguientes: 1° Si es de día hay luz. Pero es de día. Luego hay luz. 2° Si es de día hay luz. Pero no hay luz. Luego no es de día. 3° Si no es de día, es de noche. Pero es de día. Luego no es de noche. 4° O es de día o es de noche. Pero es de día. Luego no es de noche. 5° O es de día o es de noche. Pero no es de noche. Luego es de día (Ip. Pirr., II, 157-58; Dióg. L., VII, 80). Estos esquemas de razonamientos son siempre válidos, pero no siempre son verdaderos, ya que son verdaderos solamente cuando la premisa es verdadera, es decir, corresponde a la situación de hecho. Sobre ellos se modelan los razonamientos *demostrativos,* que no sólo son concluyentes, sino que además manifiestan algo que antes era "oscuro": o sea, algo que no es inmediatamente manifiesto a la representación cataléptica que se ve siempre limitada al *aquí.y ahora.* Un ejemplo es : "Si una mujer tiene leche en el pecho, ha parido; pero esta mujer tiene leche en el pecho; luego ha parido" El razonamiento demostrativo en este sentido lo llaman los estoicos un *signo indicativo* por cuanto permite poner en claro que antes era oscuro. En cambio, son signos rememorativos aquellos que, en cuanto se presentan, hacen evidente el recuerdo de la cosa que primero ha sido observada en conexión con ellos y ahora no es manifiesta como lo es, por ejemplo, el humo con respecto al fuego (Sexto E., *Adv. math.,* VIII, 148 y sigs.). Evidentemente, los estoicos confiaban la construcción de su doctrina al razonamiento demostrativo; por ejemplo, la demostración de la existencia del alma o del alma del mundo (que es Dios) a partir de los movimientos o de los hechos que son dados inmediatamente a la representación cataléptica, es un signo indicativo en el sentido ahora explicado.

Como se ve, la dialéctica estoica tiene en común con la dialéctica platónica el carácter hipotético de sus premisas, pero se distingue de la

misma porque la unión de las premisas entre sí y su conexión con la conclusión expresa situaciones de hecho o estados de cosas inmediatamente presentes. Por otra parte, el carácter hipotético del procedimiento dialéctico no es para los estoicos, como para Aristóteles, un defecto de la misma dialéctica por el que ésta sea inferior a la ciencia. Para ellos, la ciencia no es más que dialéctica (Dióg. L., VII, 47). El concepto estoico de la lógica como dialéctica se propagó, por medio de las obras de Boecio, a la escolástica latina y fue el fundamento de la llamada lógica *terminística,* propia del último período de la escolástica.

93. LA FÍSICA

El concepto fundamental de la física estoica es el de un orden inmutable, racional, perfecto y necesario que gobierna y dirige infaliblemente todas las cosas y las hace ser y conservarse como son. Los estoicos identifican este orden con Dios mismo, de modo que su doctrina es un riguroso panteísmo.

Los estoicos sustituyen las cuatro causas aristotélicas (materia, forma, causa eficiente y causa final) por dos principios: el principio activo (poiou=n) y el principio pasivo (pa/sxwn), ambos materiales e inseparables uno de otro. El *principio pasivo* es la sustancia despojada de cualidad, o sea, la *materia;* el *principio activo* es la razón, esto es, Dios que actuando sobre la materia produce cada uno de los seres. La materia es inerte, y aunque dispuesta a todo, se estaría ociosa si nadie la moviese. La Razón divina la dirige adonde quiera y produce sus determinaciones. La sustancia de la que todo nace es la *materia,* el principio pasivo; la fuerza por la cual todo se hace es la *causa* o Dios, el principio activo (Dióg. L., VII, 134). Sin embargo, la distinción entre principio activo y principio pasivo no coincide, según los estoicos, con la distinción entre lo incorpóreo y lo corpóreo. Ambos principios, tanto la causa como la materia son cuerpo y nada más que cuerpo, ya que *sólo el cuerpo existe.* Los estoicos defienden un riguroso materialismo sobre la base de la definición del ser dada por Platón en el *Sofista* (§ 56): existe lo que actúa o padece una acción. Como sólo el cuerpo puede actuar o padecer una acción, sólo el cuerpo existe (Dióg. L. VII, 56; Plut., *Comm. Not.,* 3, 20, 1073; Stob., *Ecl.,* I, 636). Por lo tanto, es cuerpo el alma como principio de acción (Dióg. L., VII, 156). Es cuerpo la voz pues también ella opera y actúa sobre el alma (Aecio, *Plac.* IV, 20, 2). En fin, es cuerpo el bien como también lo son las emociones y los vicios. Dice Séneca a este propósito: "El bien opera porque favorece y lo que opera es un cuerpo. El bien estimula al alma en cierto sentido, la plasma y la pone freno, acciones que son propias de un cuerpo. Los bienes del cuerpo son cuerpos; por lo tanto, también los del alma, que también ella es un cuerpo" *(Ep.,* 106). Los estoicos admitían solamente cuatro especies de cosas incorpóreas: el significado, el vacío, el lugar o espacio y el tiempo (Sexto E., *Adv. math.,* X, 218).

Así, pues, entre las cosas incorpóreas no figura Dios. Dios mismo, como razón cósmica y causa dé todo, es cuerpo: más concretamente *es fuego.* Pero no es el fuego de que se vale el hombre, que destruye todas las cosas; es más bien un *soplo cálido* (πνεύμα) y vital que lo conserva todo, lo alimenta, hace crecer y lo sostiene todo. Pero este soplo o espíritu vital, este fuego

animador, es él mismo corpóreo. Se llama razón seminal *(λόγος* σπερματικός) del mundo, porque contiene en sí las razones seminales de las cuales nacen todas las cosas. Así como las partes de un ser viviente nacen todas de la semilla, así también cualquier parte del Universo nace de una semilla racional propia, o *razón seminal.* Estas razones seminales se mezclan frecuentemente unas con otras; pero después, al desarrollarse, se separan y dan origen a seres diversos; y así todas las cosas nacen de la unidad y son recogidas en la unidad. Con todo, la distinción entre las diversas cosas es perfecta; no hay en el mundo dos cosas semejantes, ni siquiera dos briznas de hierba.

El mundo se engendra cuando la materia primitiva se ha diferenciado y transformado en varios elementos. Condensándose y volviéndose pesada, se convierte en tierra; enrareciéndose, se convierte en aire y luego en humedad y agua; haciéndose todavía más sutil, se hace fuego. De estos cuatro elementos se componen todas las cosas: dos de ellos, el aire y el fuego, son activos; los otros dos, tierra *y* agua, son pasivos. La esfera de fuego está por encima de la de las estrellas fijas. El mundo es finito y tiene forma de esfera. A su alrededor hay el vacío; pero dentro no tiene vacío, porque es todo unido y compacto (Dióg. L., VII, 137 y sigs.).

La vida del mundo tiene un ciclo propio. Cuando después de un largo período de tiempo *(gran año),* los astros vuelven al mismo signo y a la misma posición en que estaban al principio, acontece una *conflagración* (ἐκπύρωοις) y destrucción de lodos los seres; y de nuevo se forma el mismo orden cósmico, y de nuevo vuelven a verificarse los acontecimientos acontecidos en el ciclo precedente, sin modificación alguna. Existe de nuevo Sócrates, existe de nuevo Platón, y nuevamente cada uno de los hombres, con los mismos amigos y conciudadanos; las mismas creencias; las mismas esperanzas; las mismas ilusiones. Y este ciclo se repite eternamente (Nemesio, *Denat.,* hom. 38, 272).

Tal es, en efecto, el hado *(εἱμαρμένη),* la ley necesaria que rige las cosas. El hado es el orden del mundo y la concatenación necesaria que dicho orden pone entre los seres y, por tanto, entre el pasado y el porvenir del mundo. Todo hecho sucede a otro y está necesariamente determinado por él como por su causa; a todo hecho sigue otro que el primero determina como causa. Esta cadena no puede romperse, porque quedaría roto el orden racional del mundo. Si este orden, desde el punto de vista de las cosas que él mismo concadena, es destino, desde el punto de vista de Dios que es su autor y garante infalible, es *providencia* que todo lo rige y conduce a su fin perfecto. En consecuencia, destino, providencia y razón se identifican entre sí, según los estoicos, y se identifican, con Dios, considerado como la *naturaleza* intrínseca, presente y operante en todas las cosas (Alejandro Afr., *Defato, 22,* p. 191). Desde este punto de vista, los estoicos justificaban la *mantica,* definida como el arte de prever el futuro mediante la interpretación del orden necesario de las cosas. Pero sólo el filósofo puede ser adivinador del futuro porque sólo él conoce el orden necesario del mundo (Cicer., *De divin.,* II, 63,130).

Al identificar a Dios con el cosmos, es decir, con el orden necesario de las cosas, la doctrina estoica es un riguroso *panteísmo.* Al mismo tiempo, es una justificación del politeísmo tradicional: los dioses de la tradición serían

otros tantos aspectos de la acción ordenadora divina. La divinidad es llamada Júpiter *(Diá)* por cuanto existe por obra *(diá)* suya, Zeus en cuanto causa del vivir *(zên),* Atenea en cuanto que gobierna sobre el éter, Hera en cuanto gobierna en el aire, Hefesto en cuanto fuego artífice, etc. (Dióg. L., VII, 147).

Pero si el mundo es en su orden producto necesario de la razón divina, no puede ser más que perfecto. Los estoicos no negaban la existencia de males en el mundo; solo creían que eran necesarios para la existencia del bien. Los bienes son contrarios a los males, decía Crisipo, en su libro *Sobre la providencia;* es menester, pues, que los unos sean sostenidos por los otros, porque sin un contrario no existiría tampoco el otro contrario. No habría justicia si no existiera la injusticia, porque aquélla no es más que la liberación de la injusticia. No existiría la moderación si no existiera la intemperancia, ni prudencia si no hubiese imprudencia, y así sucesivamente. No habría verdad sin la mentira. (Gelio, *Noct. att.* VII, 1). "Dios ha armonizado en el mundo todos los bienes con todos los males, de manera que nazca de ello la razón eterna de todo", cantaba Cleantes en el *Himno a Júpiter.*

94. LA PSICOLOGÍA

Ya queda dicho que el alma, según los estoicos, forma parte del número de las cosas corpóreas a base del principio de que es cuerpo lo que actúa y que el alma actúa. Crisipo se servía de la misma definición platónica de la muerte como "separación del alma del cuerpo" para deducir de ella la confirmación de la corporeidad del alma: "Lo incorpóreo no podría ni separarse del cuerpo ni unirse con él; pero el alma se une al cuerpo y se separa de él; por lo tanto el alma es cuerpo" (Nemesio, *De nat, hom., 2,* 81). El alma humana es una parte del Alma del mundo, o sea, de Dios; como Dios, es fuego o soplo vivificante, y sobrevive a la muerte en el seno del Alma del mundo (Diόg. L., VII, 156).

Las partes del alma son cuatro: 1° el principio directivo o hegemónico que es la razón; 2° los cinco sentidos; 3° el semen o principio espermático; 4° el lenguaje (Diόg. L., VII, 157; Sexto E., *Adv. math.*, IX, 102). El principio hegemónico genera y controla las otras partes del alma, extendiéndose a todas ellas "como los tentáculos de un pulpo": De modo que, además de producir las representaciones y el asentimiento, determina también los sentidos y el instinto. Según algunos testimonios, los estoicos situaban el principio hegemónico en la cabeza, parangonándola con lo que es el sol en el cosmos (Aecio, *Plac.*, IV, 21); pero según otros, lo situaban en el corazón o en el soplo en torno al corazón *(Ib.*, IV, 5, 6).

Los estoicos comparten el concepto, defendido ya por Platón y por Aristóteles, de que la libertad consiste en ser "causa de sí" o de los propios actos o movimientos. Más aún, inventan el término *autopragia,* que puede traducirse por *autodeterminación,* para designar la libertad; y dicen que sólo el sabio es libre porque sólo él se determina de por sí (Diόg. L., VII, 121). Sin embargo, la libertad del sabio no consiste mas que en su conformarse al orden del mundo, o sea, el destino (Diόg. L., VII, 88; Stobeo, *Flor.,* VI, 19;

Cicer., *De fato,* 17). De manera que, por primera vez, con los estoicos aparece la doctrina que identifica la libertad con la necesidad, transfiriendo la libertad propia de la parte al todo; es decir, del hombre al Principio que opera y actúa en el hombre. Sin embargo, no faltó entre los maestros de la *Stoa* quien quiso reconocer a la iniciativa del sabio cierto margen de libertad con respecto al mismo orden cósmico.

Crisipo distinguía las causas perfectas o fundamentales de las concomitantes o próximas. Las primeras actúan como absoluta necesidad, las segundas pueden sufrir nuestra influencia; y aun cuando no la sufran, podemos nosotros cooperar a ellas o no. Así como quien da un empujón a un cilindro le ha dado el comienzo del movimiento, pero no la capacidad de rodar, así el objeto imprime ciertamente dentro de nosotros la representación, pero no determina necesariamente el asentimiento, que queda a nuestro arbitrio. Con estos límites la voluntad y la índole de cada uno pueden influir de conformidad con el orden del todo, en la elección y en la ejecución de las acciones (Cicer., *De fato,* 41-3; Aulo G., *Noct. att.,* VII, 2).

95. LA ETICA

Dios ha confiado la realización y la conservación del orden perfecto del cosmos en el mundo animal a dos fuerzas igualmente infalibles: el instinto y la razón. El *instinto* (ορμή) guía infaliblemente al animal en su conservación, nutrición y reproducción y, en general, en el cuidado de sí mismo en orden a los fines de su supervivencia (Dióg. L., VII, 85). Por otro lado, la *razón* es la fuerza infalible que garantiza la armonía del hombre consigo mismo y con la naturaleza en general.

La ética de los estoicos es sustancialmente una teoría del uso práctico de la razón, esto es, del uso de la razón en orden a establecer la armonía entre la naturaleza y el hombre.

Según Zenón, el fin del hombre es el acuerdo consigo mismo, esto es, la vida "según una razón única y armónica". Cleantes añadió al acuerdo consigo mismo el acuerdo con la naturaleza, y por esto definió el fin del hombre como "la vida conforme a la naturaleza". Y Crisipo expresó la misma cosa, diciendo: "Vivir de manera conforme a la experiencia de los sucesos naturales" (Stobeo, *Ecl.* II, 76, 3). Pero parece que ya Zenón había adoptado la fórmula del "vivir conforme a la naturaleza" (Diógenes Laercio, VII, 87). E indudablemente ésta es la máxima fundamental de la ética estoica.

Por naturaleza, Cleantes entendía la naturaleza universal. Crisipo no sólo la naturaleza universal, sino también la humana, que es parte de la universal. Para todos los estoicos, la naturaleza es el orden racional, perfecto y necesario que es el destino o Dios mismo; por eso Cleantes oraba así: "Conducidme, oh Júpiter, y tú, oh Destino, adonde me tenéis destinado y os serviré sin vacilación, pues aunque no quisiera, os tendría que seguir igualmente como tonto "(Stobeo, *Flor.,* VI, 19)" Ahora bien, la acción que se presenta conforme al orden racional es el deber *(κατηκον):* la ética estoica es, pues, fundamentalmente una ética del deber y la noción del deber, como conformidad o conveniencia de la acción humana al orden

racional, viene a ser por primera vez, en los estoicos, la noción fundamental de la ética. En efecto, ni la ética platónica ni la aristotélica hacen referencia al orden racional del todo, asumiendo como su fundamento, la primera, la noción de la justicia; la segunda, la de felicidad. La noción de deber no aparecía en su ámbito y dominaba en ella la noción de virtud como camino para realizar la justicia o la felicidad. "Los estoicos llaman deber —dice Diógenes Laercio (VII, 107-109)— a aquello cuya elección puede ser razonablemente justificada... De las acciones realizadas por instinto algunas son debidas u obligatorias, otras contrarias al deber, otras ni debidas ni contrarias al deber. Son acciones debidas aquellas que la razón aconseja efectuar, como honrar a los padres, a los hermanos, a la patria e ir de acuerdo con los amigos. Son contrarias al deber aquellas que la razón aconseja no hacer... Ni debidas ni contrarias al deber son aquellas que la razón ni aconseja ni prohibe, como levantar una pajita, tener una pluma, etc." Como dice Cicerón *(De off.,* III, 14), los estoicos distinguían el deber *recto,* que es perfecto y absoluto y no puede darse más que en el sabio, y los deberes "intermedios", que son comunes a todos y muchas veces se realizan sólo con la ayuda de una buena índole y de cierta instrucción. Este predominio de la noción del deber conduce a los estoicos a una de las doctrinas típicas de su ética: la justificabilidad del suicidio. Pues, cuando las condiciones contrarias al cumplimiento del deber prevalecen sobre las favorables, el sabio tiene el deber de abandonar la vida aunque se halle en el colmo de la felicidad (Cicer., *De fin.,* III, 60). Sabemos que muchos maestros de la *Stoa* siguieron este precepto que, en realidad, no es sino la consecuencia de su noción del deber.

Sin embargo, el deber no es el bien. El bien comienza a existir cuando se repite y se consolida la elección aconsejada por el deber, manteniendo siempre su conformidad con la naturaleza, hasta llegar a ser en el hombre una *disposición* uniforme y constante, es decir, una *virtud* (Cicer., *De fin.,* III, 20; *Tusc.,* IV, 34). La virtud es verdaderamente el único bien. Pero solamente lo es del sabio, o sea, de quien es capaz del deber recto y se identifica con la sabiduría misma, ya que no es posible sin el conocimiento del orden cósmico con el que se adecúa y conforma el sabio. La virtud puede tener nombres muy diversos según los dominios a los que se refiere (la prudencia se dirige a los objetivos del hombre, la templanza a los impulsos, la fortaleza a los obstáculos, la justicia a la distribución de los bienes: Stobeo, *Ecl.,* II, 7, 60); pero en realidad es una sola y la posee toda entera sólo quien sabe entender y cumplir el deber, o sea, únicamente el sabio (Diόg. L., VII, 126).

Entre la virtud y el vicio no hay término medio. Así como un pedazo de madera es recto o torcido, sin posibilidades intermedias, de la misma manera el hombre es justo o injusto y no puede ser justo o injusto sólo parcialmente. Y de hecho, quien posee la recta razón, esto es, el *sabio,* lo hace todo bien y virtuosamente; mientras quien carece de la recta razón, el *necio,* todo lo hace mal y de modo vicioso. Y puesto que lo contrario de la razón es la locura, el hombre que no es sabio es un loco. De la misma manera que quien está sumergido en el agua, aunque esté un poco debajo de la superficie, no puede respirar, como si estuviera en unas aguas profundas, así el que quiere alcanzar la virtud, pero no es virtuoso, no es menos miserable que quien está más alejado de ella (Cicer., *De fin.,* III, 48).

La virtud es el único bien en sentido absoluto, pues ella sola es la que constituye la realización, en el hombre, del orden racional del mundo. Este principio llevó a los estoicos a formular otra doctrina típica de su ética: la de las cosas indiferentes *(adioafora)*. Si la virtud es el único bien, sólo se pueden llamar con propiedad bienes, la sabiduría, la prudencia, la justicia, etc., y males sus contrarios; pero no son ni bienes ni males las cosas que no constituyen virtud, como la vida, la salud, el placer, la belleza, la riqueza, la gloria, etc., y sus contrarios. Por lo tanto, estas cosas son *indiferentes*. No obstante, en el dominio de estas cosas indiferentes, algunas son dignas de preferencia o de elección como la vida, la salud, la belleza, la riqueza, etc.; pero otras no, como sus contrarios. Existen, pues, además de los bienes (las virtudes), otras cosas que no son bienes, pero que también son dignas de preferencia y, para indicar el conjunto de los bienes y de estas cosas, los estoicos emplearon la palabra *valor (αξία)*. Valor es, pues, "toda contribución a una vida conforme a razón" (Diόg. L., VII, 105) o, en general, lo que es digno de elección" (Cicer., *De fin.*, III, 6, 20). Con esta noción de valor hacía su ingreso en la ética un concepto que había de tener gran importancia en la historia de esta disciplina.

Forma parte integrante de la ética estoica la negación total del valor de la emoción (πάθος). Ésta negación no tiene parte alguna en la economía general del cosmos que ha provisto de manera perfecta a la conservación y al bien de los seres vivientes, dotando a los animales de instinto y al hombre de razón. En cambio, las emociones no son provocadas por fuerzas o situaciones naturales: son opiniones o juicios dictados por ligereza y, por ello mismo, fenómenos de necedad y de ignorancia consistentes en "juzgar saber lo que no se sabe" (Cicer., *Tusc.*, IV, 26). Los estoicos distinguían cuatro emociones fundamentales, a las cuales reducían todas las demás: dos que tenían origen en los bienes presuntos o supuestos: el deseo de los bienes futuros y la alegría de los bienes presentes; otras dos que tenían origen en los males supuestos: el temor de los males futuros y la aflicción de los males presentes. A tres de estas emociones, concretamente al deseo, a la alegría y al temor, hacían corresponder tres estados normales propios del sabio, o sea respectivamente, la voluntad, la alegría y la precaución, que son estados de calma y de equilibrio racional. En cambio, ningún estado normal corresponde en el sabio a lo que es la aflicción para el necio: en efecto, para él no existen males de los que deba dolerse, pues conoce la perfección del universo. Por consiguiente, las emociones son enfermedades verdaderas y propiamente tales, que afectan al necio pero de las que el sabio está inmune. La condición del sabio es, pues, la indiferencia a toda emoción, la *apatía*.

El orden racional del mundo, al dirigir la vida de cada hombre, dirige también la vida de la comunidad humana. Lo que se llama justicia es la acción en esta comunidad de la misma razón divina. La ley que se inspira en la razón divina es la ley natural de la comunidad humana: una ley superior a las reconocidas por los diversos pueblos de la tierra, perfecta, y por lo mismo no susceptible de correcciones o mejoras. Cicerón, en una página famosa, expresaba así el concepto de esta ley: "Existe ciertamente una ley verdadera, la recta razón conforme a la naturaleza, difundida entre todos, constante, eterna, que con su mandato invita al deber y con su prohibición aparta del engaño... Una ley así, no puede ser distinta en Roma o en Atenas,

ni hoy o mañana, sino que como única, eterna e inmutable ley, gobernará a todos los pueblos y en todo tiempo" (Lactancio, *Div. inst.*, VI, 8, 6-9; Cicer., *De rep.*, III, 33). Estos conceptos constituyeron y constituyen la base de la teoría del derecho natural que, durante muchos siglos, ha sido el fundamento de toda doctrina del derecho.

Si es única la ley que gobierna a la humanidad, también lo es la comunidad humana. "El hombre que se acomoda a la ley es ciudadano del mundo (cosmopolita) y dirige las acciones según el querer de la naturaleza con arreglo al cual se gobierna todo el mundo" (Filón, *De mundi opif.*, 3). Por eso el sabio no pertenece a esta o aquella nación sino a la ciudad universal de la que son conciudadanos todos los hombres. En esta ciudad no existen libres y esclavos, sino que todos son libres. Para los estoicos, la única esclavitud es la del necio, por cuanto no se determina en conformidad con aquella ley que es la misma naturaleza suya y del mundo. La esclavitud impuesta por el hombre sobre el hombre no es para los estoicos más que perversidad (Dióg. L., VII. 121).

BIBLIOGRAFIA

§ 89. Sobre la filosofía postaristotelica: Melli, *La fil. greca da Epicuro ai neoplatonici*, Florencia, 1922; Schmekel, *Forschungen* zur *Philosophie des Hellenismus*, Berlín, 1938.

§ 90. Sobre la vida, escritos y doctrina de los antiguos estoicos, las fuentes principales son: 1.° Diógenes Laercio, VII; 2.° Sexto Empírico, *Hipotiposis pirronianas y Contra los matemáticos:* estas obras están en buena parte entremezcladas con la exposición y la crítica de las doctrinas estoicas; 3.° Cicerón, cuyas obras filosóficas están todas inspiradas en el estoicismo de los Eclécticos, sobre todo Posidonio y Panecio; 4.° Suidas, varios artículos de su *Léxico ;* 5.° Filodemo, fragmentos del escrito sobre los *Estoicos*. Los fragmentos de los estoicos han sido recogidos por Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. I: "Zenón y los discípulos de Zenón", Leipzig, 1905; vol. II: "Los fragmentos lógicos y físicos de Crisipo", Leipzig, 1903; vol. III: "Los fragmentos morales de Crisipo y los fragmentos de los sucesores de Crisipo", Leipzig, 1903; el vol. IV contiene el índice compilado por Adler, Leipzig, 1924.

§ 91. Sobre la doctrina estoica en general: Barth, *Die Stoa*, Stuttgart, 1908; Brehier, *Chrisippe*, París, 1910; Lafon, *Les stoiciens*. París. Pholenz, *Die Stoa*. Göttingen, 1948; 2[a] ed. 1954; J. Brun, *Le stoicisme*, París, 1958.

§ 92. Sobre la lógica estoica: B. Mates, *Stoic* Logic, Berkeley (Cal.), 1953; W. Kneale y M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1962, cap. 3.

§ 93. Sobre la fisica: J. Moreau, *L'ame du monde de Platón aux Stoiciens*, París, 1939; S. Samburski, *The Physics of The Stoics*, Londres, 1959.

§ 95. Sobre la ética: Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Ethik*, Berlin, 1934; Kirk, *The Moral Philosophy of the Stoics*, New Brunswick, 1951.

CAPITULO XIV

EL EPICUREISMO

96. EPICURO

Epicuro, hijo de Neocles, nació en enero o febrero del año 341 a. de C., en Samos, donde transcurrió su juventud. Empezó a interesarse por la filosofía a los catorce años de edad. En Samos escuchó las lecciones del platónico Panfilo, y luego del democríteo Nausífones. Es muy probable que fuera este último quien iniciara a Epicuro en la doctrina de Demócrito, del que, por algún tiempo, se consideró discípulo; después afirmó la completa independencia de doctrina con respecto a la de su inspirador, al que más tarde designó con el nombre contrahecho de Lerocrito (parlanchín) (Dióg. Laercio, X, 8).

A los dieciocho años, Epicuro se fue a Atenas. No ha quedado demostrado que haya asistido a las lecciones de Aristóteles y de Jenócrates, que por aquel tiempo era jefe de la Academia. A los treinta y dos años inició sus actividades como maestro, primero en Mitilene y en Lampsaco, y años más tarde (307-06) en Atenas, donde permaneció hasta su muerte (271-70).

La sede de la escuela fue el jardín (khpoj) de Epicuro, por lo que sus secuaces fueron llamados "filósofos del jardín". La autoridad de Epicuro sobre sus discípulos era muy grande. Como las demás escuelas, el epicureismo constituía una asociación de carácter religioso; pero la divinidad a la que estaba dedicada esta asociación era el fundador mismo de la escuela. "Las grandes almas epicúreas, dice Séneca (Ep., VI, 6), no las formó la doctrina, sino la asidua compañía de Epicuro." Tanto durante su vida como después de su muerte, los discípulos y los amigos le tributaron honores casi divinos y procuraron modelar su conducta sobre su ejemplo. "Obra siempre como si Epicuro te viera", era el precepto fundamental de la escuela (Séneca, *Ep.,* XXV, 5).

Fue autor de numerosos escritos, alrededor de trescientos. Nos quedan solamente las tres cartas conservadas por Diógenes Laercio: la primera, dirigida a *Herodoto,* es una breve exposición de física; la segunda, a *Meneceo,* es de contenido ético; y la tercera, a *Pitocles,* de dudosa atribución, trata de cuestiones meteorológicas. Diógenes Laercio nos ha conservado también *las Máximas capitales y* el *Testamento.* En un manuscrito vaticano se ha encontrado una colección de *Sentencias, y* en los papiros herculanenses, fragmentos de su obra *Sobre la naturaleza.*

97. LA ESCUELA EPICÚREA

El más notable de los discípulos inmediatos de Epicuro fue Metrodoro de Lampsaco, cuyos escritos fueron en su mayor parte de contenido polémico. Pero los amigos y los discípulos de Epicuro se contaron en gran número, y entre ellos no faltaron mujeres, como Temistia y la hetaira Leontina, que escribió contra Teofrasto. En efecto, también las mujeres podían pertenecer a la escuela, ya que se fundaba en la solidaridad y la amistad de sus miembros; y las amistades epicúreas se hicieron famosas en todo el mundo antiguo por su nobleza.

Sin embargo, ningún discípulo trajo una original aportación a la doctrina del maestro. Epicuro exigía de sus secuaces la estricta observancia de sus enseñanzas; y a ella la escuela epicúrea se mantuvo fiel durante todo el tiempo de su duración (que fue larguísima, hasta el siglo IV después de Jesucristo). Por ello solamente recordaremos, entre los numerosísimos discípulos, aquellos por cuya mediación nos han llegado ulteriores noticias sobre la doctrina epicúrea. Los papiros herculanenses han revelado algunos fragmentos de Filodemo, contemporáneo de Cicerón, los cuales se refieren a muchos problemas tratados desde el punto de "vista epicúreo y nos presentan la polémica que se desarrollaba entonces en el interior mismo de la escuela epicúrea, y entre ella y las demás escuelas.

Tito Lucrecio Caro, en su *De rerum natura,* no tan sólo nos ha dejado una obra de gran valor poético, sino también una fiel exposición del epicureismo. Poco se sabe de la vida de Lucrecio. Probablemente nació en el 96 a. de C. y murió en el 55 a. de C. La noticia de que estaba loco (que nos ha llegado por mediación de los escritores cristianos) y de que escribió su poema en los intervalos de su locura, puede ser una invención debida a la exigencia polémica de desacreditar al mayor representante latino del ateísmo epicúreo; en todo caso, resulta poco verosímil, dada la causa a que se atribuye la locura del poeta: un filtro amoroso. Los seis libros de la obra de Lucrecio (inacabada) se dividen en tres partes, respectivamente dedicadas a la metafísica, a la antropología y a la cosmología, cada una de las cuales comprende dos libros. En el primero y en el segundo libro se trata de los principios de toda la realidad, de la materia, del espacio y de la constitución de los cuerpos sensibles. En el tercero y cuarto se trata del hombre. En el quinto y sexto, del Universo y de los fenómenos físicos más importantes. Editó la obra Cicerón, quien tuvo que reordenarla un tanto, después de la muerte de Lucrecio. Este veía en Epicuro al que libró a los hombres del temor a lo sobrenatural y a la muerte. Lucrecio consideraba tan grande esta tarea, que no vaciló en ensalzar a Epicuro como una divinidad y en considerarle como el fundador de la verdadera sabiduría.

Pertenece al segundo siglo después de Jesucristo Diógenes de Enoanda (Asia Menor), de quien se ha hallado en el año 1884 un escrito esculpido en bloques de piedra. Estas inscripciones revelan una doctrina conforme con la original de Epicuro; su única novedad es la defensa del epicureismo contra otras corrientes filosóficas, especialmente contra los diálogos platónicos de Aristóteles.

98. CARACTERES DEL EPICUREISMO

Epicuro ve en la filosofía el camino para lograr la felicidad, entendida como liberación de las pasiones. Así, pues, el valor de la filosofía es puramente instrumental: su fin es la felicidad. Mediante la filosofía, el hombre se libra de todo deseo inquieto y molesto; también se libra de las opiniones irrazonables y vanas, y de las turbaciones que de ellas proceden. La investigación científica, encaminada a investigar las causas del mundo natural, no posee otro fin. "Si no estuviéramos turbados por la idea de las cosas celestes y de la muerte y por no conocer los límites de los dolores y de los deseos, no necesitaríamos la ciencia de la naturaleza" *(Máss. Capit.*, 11). Todo el valor de la filosofía reside, pues, en dar al hombre un "cuádruple remedio": 1.° libertar a los hombres del temor de los dioses, demostrando que por su naturaleza feliz no se ocupan de los asuntos humanos; 2.° libertar a los hombres del temor a la muerte, demostrando que no es nada para el hombre: "cuando existimos nosotros la muerte no existe, cuando existe la muerte no existimos nosotros" *(Ep. a Men.*, 124); 3.° demostrar la accesibilidad del límite del placer, es decir, el fácil logro del placer mismo; 4.° demostrar la lejanía del límite del mal, es decir, la brevedad y la provisoriedad del dolor.

De esta manera la doctrina epicúrea manifestaba claramente la tendencia de toda filosofía postaristotélica a subordinar la investigación especulativa a un fin práctico, considerado como válido independientemente de la investigación misma, de modo que a dicha investigación se le venía a negar el valor supremo que le atribuían los filósofos del período clásico: el de determinar ella misma el fin del hombre, y ser ya en cuanto investigación, parte integrante de este fin.

Epicuro distinguió tres partes de la filosofía: la *canónica,* la *física y* la *ética.* Pero la canónica se concebía en relación tan estrecha con la física que puede decirse que las partes de la filosofía eran para el epicureismo solamente dos: la física y la ética. En todo el campo del conocimiento, el fin que se ha de tener presente es la evidencia (ενάργεια): "la base fundamental e todo es la evidencia", decía Epicuro.

99. LA CANÓNICA

Epicuro llamó *canónica* a la lógica o teoría del conocimiento, en cuanto la consideró esencialmente dirigida a ofrecer el criterio de verdad y, por tanto, un *canon,* es decir, una regla para orientar al hombre hacia la felicidad. El criterio de verdad está constituido por las sensaciones, por las anticipaciones y por los sentimientos.

La sensación se produce en el hombre por el flujo de los átomos que se separan de la superficie de las cosas (según la teoría de Demócrito, § 22). Este flujo produce en los hombres *imágenes* (είδωλα), en todo semejantes a las cosas que las producen. De estas imágenes nacen las sensaciones; de las sensaciones nacen las *representaciones fantásticas* que resultan de la combinación de dos imágenes diversas (como, por ejemplo, la representación del centauro nace de la unión de la imagen del hombre con la del caballo).

De las sensaciones repetidas y conservadas en la memoria nacen también las representaciones genéricas (o conceptos) que Epicuro (al igual que los estoicos) llamó *anticipaciones.* En efecto, los conceptos sirven para anticipar las sensaciones futuras. Por ejemplo, si se dice, "éste es un hombre", hay que poseer ya el concepto de hombre, adquirido en virtud de las sensaciones anteriores. Ahora bien, la sensación es siempre verdadera. En efecto, no la puede refutar una sensación homogénea, que la confirma, ni una sensación distinta que, procediendo de otro objeto no puede contradecirla. Así, pues, la sensación es el criterio fundamental de verdad. Pero como también los conceptos o *anticipaciones* provienen de sensaciones, también son verdaderos, y, junto con la sensación, constituyen el criterio de verdad. En fin, el tercer criterio de verdad es el *sentimiento,* es decir, el placer o el dolor, que constituye la norma para la conducta práctica de la vida y por eso está fuera del campo de la lógica.

El error, que no puede subsistir en las sensaciones y en los conceptos, puede, en cambio, subsistir en la *opinión:* ésta es verdadera si queda confirmada por el testimonio de los sentidos o por lo menos no la contradice tal testimonio; en caso contrario, es falsa. Ateniéndose a los fenómenos, tal como se nos manifiestan merced a las sensaciones, se puede, con el *razonamiento,* extender el conocimiento incluso a cosas que para la misma sensación se hallan ocultas: pero la regla fundamental del razonamiento en este caso es el acuerdo más estrecho con los fenómenos percibidos.

En el escrito de Filodemo, *Sobre los signos,* que expone las doctrinas del epicúreo Zenón, maestro de Filodemo, la teoría del razonamiento inductivo se desarrolla y defiende contra los ataques de los estoicos. Los estoicos decían que no basta constatar que los hombres que nos rodean son mortales para decir que en todas partes los hombres sean mortales: haría falta determinar que los hombres son mortales precisamente en cuanto hombres, para dar a aquella inferencia su correspondiente necesidad. Pero los epicúreos respondían que, mientras nada se oponga a su conclusión, una inferencia del género, fundada en la analogía, debía ser considerada como válida. Como todos los hombres al alcance de nuestra experiencia son semejantes también con respecto a la mortalidad, hay que afirmar que también son iguales en este aspecto los hombres fuera del alcance de nuestra experiencia *(De signis,* XVI, 16-29). En otros términos, los epicúreos admitían que la inducción era un proceso por *analogía* (entendiendo por analogía la identidad de dos o más relaciones): en el sentido de que una vez comprobado que, en nuestra experiencia, una determinada cualidad (por ej., "mortal" acompaña de continuo a otras cualidades, como las que constituyen los hombres) se puede inferir que, aun allí donde no llega nuestra experiencia, esta relación se mantiene constante, es decir, que a las demás cualidades de los hombres acompaña siempre la de mortal *(Ib.,* XX, 32 y sigs.). De esta manera presuponían ellos no sólo la necesaria semejanza de los hombres, según la critica de los estoicos, sino la semejanza, o sea, la uniformidad de las *relaciones* entre cualidades o hechos: uniformidad a la que más tarde llamará Stuart Mill "uniformidad de las leyes de naturaleza", como distinta de "uniformidad de naturaleza". Los epicúreos partían también de un sentido amplio de la experiencia y afirmaban que recogían

"no sólo los signos que nos aparecen o que experimentamos nosotros mismos sino también las cosas que aparecen en la experiencia ajena y que pueden ser tomadas de ella" *(Ib.,* 32, 14). Y también en esto se apartaban de los estoicos que reducían la experiencia a la percepción de *aquí* y *ahora,* poniendo toda la fuerza del razonamiento en este *aquí* y *ahora.*

Epicuro fue el primero en formular una teoría sobre el lenguaje que ha sido actualizada en los tiempos modernos: el lenguaje es un producto natural porque es la expresión sonora de las emociones que experimentan los hombres en determinadas condiciones (Diόg. L., X, 75-76). Es la tesis defendida por Rousseau en el siglo XVIII.

100. LA FÍSICA

La física de Epicuro tiene por objeto excluir de la explicación del mundo cualquier causa sobrenatural y liberar de esta manera a los hombres del temor de estar a merced de fuerzas desconocidas y de misteriosas intervenciones. Para lograr este objetivo la física tiene que ser: 1° *materialista,* o sea, excluir la presencia en el mundo de toda "alma" o principio espiritual; 2° *mecanista,* esto es, valerse en sus explicaciones únicamente del movimiento de los cuerpos excluyendo toda clase de finalismo. Como la física de Demócrito respondía a estas dos condiciones, Epicuro la adoptó e hizo suya con escasas modificaciones.

Al igual que los estoicos Epicuro afirma que todo lo que existe es cuerno porque sólo el cuerpo puede actuar o padecer una acción. Incorpóreo, solo admite el *vacío,* pero el vacío no actúa ni padece nada sino que solo permite a los cuerpos moverse a través de él *(Ep. ad Her.,* 67). Todo lo que actúa o padece es cuerpo y todo nacimiento o muerte no es más que agregación o disgregación de cuerpos. De ahí que admita Epicuro con Demócrito que nada procede de la nada y que todo cuerpo esta compuesto de corpúsculos indivisibles (átomos) que se mueven en el vacío.

En el vacío infinito, los átomos se mueven eternamente chocando y combinándose entre sí. Sus formas son diversas, pero su número, aunque indeterminable, no es infinito. Su movimiento no obedece a ningún designio providencial ni a ningún orden finalista. Los epicúreos excluyen explícitamente la providencia estoica, y la crítica de tal providencia constituye uno de los temas preferidos de su polémica. Contra la acción de la divinidad en el mundo, argumentan partiendo de la existencia del mal. "La divinidad o quiere suprimir los males y no puede, o puede y no quiere, o no quiere ni puede, o quiere y puede. Si quiere y no puede, es impotente; y la divinidad no puede serlo. Si puede y no quiere, es envidiosa, y la divinidad no puede serlo. Si no quiere y no puede, es envidiosa e impotente y, por consiguiente no es la divinidad. Si quiere y puede (que es lo único que le corresponde), ¿de dónde viene la existencia del mal y por qué no lo suprime? " (fr. 374, Usener). Eliminada del mundo la acción de la divinidad, no quedan para explicar el orden del mismo sino las leyes que regulan el movimiento de los átomos. Según los epicúreos, nada se les escapa a estas leyes y ellas constituyen la necesidad que preside en todos los acontecimientos del mundo natural.

Un mundo es, según Epicuro, "un trozo de cielo que comprende astros, tierras y todos los fenómenos, recortado en el infinito". Los mundos son infinitos; están sometidos a nacimiento y a muerte. Pero, sosteniendo Epicuro que los átomos caen en el vacío en línea recta y con la misma velocidad, para explicar el choque, en cuya virtud se agregan y se disponen en los varios mundos, admite una *desviación* casual de los átomos de su trayectoria rectilínea. Esta desviación de los átomos es el único acontecimiento natural no sujeto a necesidad. Como dice Lucrecio, "rompe las leyes del hado".

En este mundo, del cual se ha eliminado cualquier traza de potencias divinas, Epicuro admite, sin embargo, la existencia de divinidades. Y la admite en virtud de su mismo empirismo: porque los hombres poseen la imagen de la divinidad; y esta imagen, como cualquier otra, no puede haberse producido en ellos más que por flujos de átomos emanados de las mismas divinidades. Los dioses tienen forma humana, que es la más perfecta y, por tanto, la única digna de seres racionales. Mantienen entre sí una amistad análoga a la humana; y habitan en los espacios vacíos entre mundo y mundo *(intermundos).* Pero no se preocupan ni del mundo ni de los hombres. Cualquier cuidado de este género sería contrario a su perfecta dicha, puesto que les impondría una obligación y ellos no tienen obligaciones, antes bien, viven libres y felices. Por esto el motivo de que el hombre sabio les honre no es el temor, sino la admiración de su excelencia.

El alma, según Epicuro, está compuesta de partículas corpóreas difundidas por todo el cuerpo como un soplo cálido. Tales partículas son más finas y redondas que las demás, y, por lo tanto, más móviles. Las facultades del alma, como se ha visto, son fundamentalmente tres: la *sensación* en sentido propio; la *imaginación (mens,* según Lucrecio), que produce las representaciones fantásticas; la *razón* (λσγος), que es la facultad del juicio y de la opinión. A estas facultades teoréticas se añade el *sentimiento,* placer o dolor, que es la norma de la conducta práctica. La parte irracional del alma, que es principio de vida, está difundida por todo el cuerpo.

Con la muerte los átomos del alma se separan y cesa toda posibilidad de sensación: la muerte es "privación de sensaciones". Por eso es necio temerla: "El más terrible de los males, la muerte, no es nada para nosotros porque cuando existimos nosotros no existe la muerte y cuando existe la muerte, nosotros no existimos" *(Ep. ad Men.,* 125).

101. LA ETICA

La ética epicúrea es, en general, una derivación de la cirenaica (§ 39). La felicidad consiste en el placer: "el placer es el principio y el fin de la vida feliz", dice Epicuro (Diόg. Laerc., X, 129). El placer es, en efecto, el criterio de la elección y de la aversión: se tiende al placer, se huye del dolor. Es el único criterio con el cual valoramos todos los bienes. Pero hay dos clases de placeres: el *placer estático,* que consiste en la privación del dolor, y el *placer en movimiento,* que consiste en el gozo y en la alegría. La felicidad consiste solamente en el placer estático o negativo, "en el no sufrir y no agitarse" y

se define, por tanto, como αταραξία (ausencia de turbación) y a)pori/a (ausencia de dolor). El significado de estos dos términos oscila entre la liberación temporal del dolor de la necesidad y la ausencia absoluta del dolor. En polémica contra los cirenaicos, que afirmaban la posibilidad del placer, Epicuro dice explícitamente que "la cumbre del placer es la simple y pura destrucción del dolor".

Este carácter negativo del placer impone la elección y la limitación de las necesidades. Epicuro distingue las necesidades *naturales* de las *inútiles;* entre las necesidades naturales las hay *necesarias* e innecesarias. De las naturales y necesarias, algunas son necesarias para la felicidad, otras para la salud del cuerpo, otras para la vida misma. Sólo los deseos naturales y necesarios deben satisfacerse; los demás deben abandonarse y rechazarse. El epicureismo quiere, por tanto, no el abandono al placer, sino el cálculo y la medida de los placeres. Conviene renunciar a los placeres que originan un dolor mayor y soportar incluso largamente los dolores que originan un placer mayor. "A cada deseo es menester preguntarse: ¿Qué sucederá si se satisface? ¿Qué pasará si no se le atiende? Solo el cuidadoso cálculo de los placeres puede conseguir que el hombre se baste a sí mismo y no se convierta en esclavo de las necesidades y de la preocupación por el mañana. Pero este cálculo sólo puede deberse a la prudencia *(fro/nesij).* La prudencia es todavía más preciosa que la filosofía, porque de ella nacen todas las demás virtudes y sin ella la vida no posee dulzura, ni belleza ni justicia" *(Ep. a Men.,* 132). Las virtudes, y especialmente la prudencia, que es la primera y más fundamental, aparecen así a Epicuro como condición necesaria a la felicidad. A la prudencia se debe el cálculo de los placeres, la elección y la limitación de las necesidades y, por consiguiente, el logro de la ataraxia y de la aponía.

En un pasaje famoso del escrito *Sobre el fin*, Epicuro afirma explícitamente el carácter sensible de todos los placeres. "Por mi parte, dice, no sé concebir qué sea el bien, si prescindo de los placeres del gusto, de los placeres del amor, de los placeres del oído, de los que proceden de las bellas imágenes percibidas por los ojos y, en general, de todos los placeres que los hombres poseen gracias a los sentidos. No es verdad que sólo el gozo espiritual sea un bien, puesto que también la mente se alegra con la esperanza de los placeres sensibles, en cuyo disfrute la naturaleza humana puede librarse del dolor." (Cicer., *Tusc.*, III, 18, 42; fr. 69 Usener. Cfr. fr. 67, 68 y 70, Usener). En este pasaje el bien se limita al ámbito del placer sensible, al cual pertenece incluso el placer que da la música ("los placeres de los sonidos") y la contemplación de la belleza ("placeres de las bellas imágenes"); y el gozo espiritual se reduce a la esperanza del mismo placer sensible. Tal vez el fin polémico del fragmento (dirigido probablemente contra el *Protréptico* de Aristóteles, que exaltaba platónicamente la superioridad del placer espiritual [§ 69[), llevara a Epicuro a acentuar su tesis de la sensibilidad del placer; pero resulta claro que esta tesis se desprende necesariamente de su doctrina fundamental que hace de la sensación el canon fundamental de la vida del hombre. Que el verdadero bien no sea el placer violento, sino el estable de la aponía y de la ataraxia, no es cosa que contradiga la tesis de la sensibilidad del placer, ya que la aponía es "el no sufrir en el cuerpo", y la ataraxia es "el no

estar turbados en el alma" por la preocupación de la necesidad corporal.

Pero por esto la doctrina de Epicuro no puede confundirse con un vulgar hedonismo. Se opondría a tal hedonismo el culto de la amistad, característico de la doctrina y de la conducta práctica de los epicúreos. "De todo cuanto la prudencia nos ofrece para la felicidad de la vida, lo mayor es, con mucho, el logro de la amistad" (Max, *Cap.* 27). La amistad nació de la utilidad; pero es un bien por sí misma. El amigo no es quien busca siempre lo útil, ni quien no lo une nunca a la amistad, ya que el primero considera la amistad como un tráfico de ventajas, y el segundo destruye la confiada esperanza de ayuda que constituye gran parte de la amistad *(Sentencias Vaticanas,* 39, 34, Bignone).

Se opondría también a dicho hedonismo la exaltación de la prudencia. Sería ciertamente mejor, según Epicuro, que la fortuna hiciera siempre próspera a la prudencia; pero es siempre preferible la prudencia desafortunada a la insensatez afortunada *(Ep. a Men.,* 135). Aunque la justicia sea sólo una convención que los hombres han establecido entre sí para utilidad común, esto es, para evitar el hacerse daño recíprocamente, es muy difícil que el prudente se deje llevar a la comisión de una injusticia, aun estando seguro que su acto permanecerá oculto y que, por tanto, no le acarreará ningún daño. "Quien haya alcanzado el fin del hombre, aunque nadie esté presente, será igualmente honrado" (fr. 533, Usener).

La actitud del epicúreo ante los hombres en general queda definida en la máxima: "Es no solo más bello, sino también más placentero, hacer el bien que recibirlo" (fr. 544). En esta máxima el placer se erige de hecho en fundamento y en justificación de la solidaridad entre todos los hombres. Diógenes Laercio nos atestigua efectivamente el amor de Epicuro a sus padres, su fidelidad a los amigos y su sentido de la solidaridad humana (X, 9).

Respecto a la vida política, Epicuro reconocía las ventajas que procura a los hombres, obligándoles a acatar leyes que les impiden dañarse mutuamente. Pero aconsejaba al prudente que permaneciese ajeno a la vida política. Su precepto es: "Vive escondido" (fr. 551). La ambición política sólo puede ser fuente de turbación y, por consiguiente, obstáculo a la consecución de la ataraxia.

BIBLIOGRAFIA

§ 96. Los datos antiguos sobre la vida, los escritos y la doctrina de Epicuro fueron recogidos por primera vez por H. Usener, *Epicúrea,* Leipzig, 1887. Bignone, *Epicuro,* obras, fragmentos, testimonios de su vida, traducidos con introducción y comentario, Bari, 1920; Diano, *Epicuri Ethica,* Florencia, 1946; Arrighetti, *Epicuro. Opere,* introducción, texto crítico, traducción y notas, Turín, 1960. Los últimos volúmenes recogen también los fragmentos encontrados en los papiros de Herculano.— Sobre la formación de la doctrina epicúrea: Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosófica di Epicuro, 2* vol., Florencia, 1936; Diano, *Note epicuree,* en "Annali Scuola normale superiore di Pisa", 1943; *Questioni epicuree,* en "Giornale critico filosofia italiana", 1949.

§ 97. Sobre los discípulos menores de Epicuro: Zeller, III, l, p. 378 y sigs. Del *De rerum natura* de Lucrecio, véase la edición de Giussani, Turín, 1896-1898. Y la de Joaquín Balcells, 2 tomos, segunda edición, en la colección de la "Fundado Bernal Metge", Barcelona, con texto catalán junto al latino.

Los fragmentos *de* Filodemo, en la citada compilación de Usener; otras indicaciones en Ueberweg-Praechter, p. 439 y sigs. El *De signis*, ed Gomperz, Leipzig, 1865; ed. y trad, inglesa De Lacy, Filadelfia, 1941 ; Diógenes de Enoanda, fragmentos editados por William, Leipzig, 1907.

§ 99. Sobre Epicuro en general: Bayley, *The Greek Atomists and Epicurus,* Oxford, 1928; N. W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy,* Minneapolis, 1954.

§ 100. C. Diano, *La psicologia di Epicuro,* en "Giornale critico filosofía italiana", 1939; V. E. Alfieri, *Studi di filosofia greca,* Bari 1950,

§ 101. Guyau, *La morale d'Epicure,* París, 1886; Mondolfo, *Problemi del pensiero antico,* Bolonia, 1936.

CAPITULO XV

EL ESCEPTICISMO

102. CARACTERES DEL ESCEPTICISMO

La palabra *escepticismo* deriva de σκέψις, que significa *indagación.* De conformidad con la orientación general de la filosofía postaristotélica, el escepticismo tiene por objeto la consecución de la felicidad como ataraxia. Pero mientras el epicureismo y el estoicismo ponen la condición de la misma en una doctrina determinada, el escepticismo pone tal condición en la crítica y la negación de cualquier doctrina determinada, en una indagación que ponga en evidencia la inconsistencia de cualquier posición teórico-practica, las considere a todas como igualmente engañosas, y se abstenga de aceptar ninguna. La tranquilidad del espíritu, en la cual consiste la felicidad, se consigue, según los escépticos, no ya *aceptando* una doctrina, sino *rechazando* cualquier doctrina. La indagación *(σκέψις)* es el medio para alcanzar esta denegación, y, por consiguiente, la ataraxia.

De ello resulta el cambio radical e incluso la decadencia profunda que el concepto de la investigación sufre por obra del escepticismo. Si se compara el concepto escéptico de la indagación, como instrumento de la ataraxia, con el concepto socrático y platónico de la investigación, el cambio y la decadencia resultan evidentes. Para Sócrates y Platón, la primera exigencia de la investigación es la de hallar su propio fundamento y su propia justificación, la de organizarse y articularse internamente, la de profundizar en sí misma, para reconocer las condiciones y los principios que la hacen posible. La investigación escéptica no busca esta justificación en sí misma. Le basta llevar al hombre a rechazar cualquier doctrina determinada y llegar así a la ataraxia. Por esto se nutre casi exclusivamente de la polémica contra las demás escuelas y se aplica a refutar los diversos puntos de vista, sin dirigir nunca la mirada a sí misma, al fundamento y al valor de su procedimiento.

Indudablemente, aun así, la indagación escéptica ha desempeñado un cometido histórico notable, apartando a las escuelas filosóficas contemporáneas de su estancamiento dogmático y estimulándolas incesantemente a la indagación de los fundamentos de sus postulados.

El escepticismo es la orientación seguida en Grecia por tres escuelas diferentes: 1.a La escuela de Pirrón de Elis, en tiempo de Alejandro Magno; 2.a La Media y Nueva Academia; 3.ª Los escépticos posteriores, empezando por Enesidemo, que sostienen una vuelta al pirronismo.

103. PIRRÓN

Pirrón, natural de Elis, pudo ya quizás en su ciudad conocer la dialéctica de la escuela eleomegárica (§ 33), que en muchos aspectos es un antecedente del escepticismo. Participó en la campaña de Alejandro Magno en Oriente junto al democríteo Anaxarco. Fundo en su patria una escuela que después de su muerte tuvo poca duración. Vivió en la pobreza y murió muy viejo, hacia el año 270 a. de C. No dejó escritos. Conocemos sus doctrinas por la exposición de Diógenes Laercio (IX, 61, 108) y por los fragmentos de σιλλοι (o versos burlescos) con los cuales su discípulo Timón de Fliunte (329-230 a. de C. aproximadamente) expuso y defendió su doctrina.

Los sofistas habían opuesto la naturaleza a la convencionalidad de las leyes y habían distinguido lo que es bien por naturaleza de \o que es bien por convención. Pirrón se acoge a esta distinción; pero solamente para negar que haya cosas verdaderas o falsas, bellas o feas, buenas o malas, *por naturaleza.* Todo lo que se juzga tal, se juzga así "por convención o costumbre", no por verdad y naturaleza. Ya que para el conocimiento humano las cosas son verdaderamente inaprensibles y la única posición legítima por parte del hombre es la *suspensión* de cualquier juicio *(εποχή)* sobre su naturaleza: no afirmar de ninguna cosa que sea verdadera o falsa, justa o injusta; y así en todo lo demás.

Esta suspensión lleva a admitir que cualquier cosa es indiferente para el hombre y evita que se conceda ninguna preferencia a una cosa más que a otra. De modo que la suspensión del juicio es ya por sí misma *ataraxia,* ausencia de toda turbación o pasión. Para ser coherente, Pirrón, que no tenía ninguna confianza en los sentidos, iba por el mundo sin mirar y sin esquivar nada, topando con carros si los hallaba al paso, precipicios, perros, etc. (Diόg. Laerc., IX, 62).

Timón de Fliunte rebatía la doctrina de su maestro, considerando que para ser feliz el hombre debía conocer tres cosas: 1.ª cuál es la naturaleza de tas cosas; 2.ª qué postura hay que adoptar respecto a ellas; 3.ª qué consecuencias resultarán de esta postura. Pero las cosas se muestran todas igualmente indiferentes, inciertas e indiscernibles. Por esto la única posición posible es la de no pronunciarse respecto a ninguna de ellas *(afasia) y* permanecer completamente indiferentes frente a ellas *(ataraxia).*

104. LA ACADEMIA MEDIA

La escuela de Pirrón se agotó muy pronto; pero la orientación escéptica fue emprendida nuevamente por los filósofos de la Academia, que hallaban el fundamento de ella en lo íntimo de la doctrina platónica. De hecho, Platón había sostenido constantemente que no puede haber ciencia del mundo sensible (§ 59). La ciencia concierne al mundo del ser, no al mundo de los sentidos, respecto al cual solamente se pueden lograr opiniones probables. Pero la especulación en torno al mundo del ser no interesaba ya a los filósofos de este período, que pedían a la filosofía que se convirtiera en instrumento de los fines prácticos de la vida. Y así, de la doctrina platónica,

conservaba actualidad sólo la parte negativa, aquella precisamente que negaba validez de ciencia al conocimiento del mundo sensible y reducía tal conocimiento a mera opinión probable.

Inició esta orientación de la Academia Arcesilao de Pitane (315-14—241-40), quien sucedió a Crates en la dirección de la escuela. Arcesilao no escribió nada, de modo que conocemos sus doctrinas sólo indirectamente.

Según un testimonio de Cicerón *(De orat.*, III, 18, 67), no manifestó ninguna opinión propia, sino que se limitó a discutir las opiniones que los otros manifestaban. Quiso remedar a Sócrates; pero para ir más allá que el mismo Sócrates. Si Sócrates afirmaba que el hombre nada podía saber, aparte esto precisamente, el no saber nada, Arcesilao incluso negaba que esto se pudiera afirmar con seguridad. Por Sexto Empírico sabemos que sus principales críticas fueron dirigidas a su coetáneo Zenón de Cizio, fundador de la *Stoa.* Arcesilao negaba que hubiese una representación cataléctica porque negaba que hubiese una representación que no pudiera ser falsa. Por eso la función del sabio no es la de dar su asenso a una representación cualquiera, sino abstenerse de todo asentimiento. En cuanto a la acción, no necesita de la representación cataléctica. Arcesilao afirmaba que la norma de lo que se debe elegir o evitar es el buen sentido o la razonabilidad (ευλογία) que es la base de la prudencia (Sexto E., *Adv. math.,* VII, 153, y sigs.).

Siguieron a Arcesilao, como directores de la escuela, otros maestros (Lacides, Telecles, Evandro y Hegesino), de los cuales no se sabe nada, excepto que siguieron la orientación de Arcesilao. Al último, sucedió Carnéades.

105. LA NUEVA ACADEMIA

Carnéades de Cirene (214-12—129-28) es considerado como fundador de la tercera Academia o Academia Nueva. Fue hombre notable por su elocuencia y doctrina. El año 156-55 fue en embajada a Roma, junto con el estoico Diógenes y el peripatético Critolao. Tampoco ha dejado escritos y sus doctrinas fueron recogidas por sus discípulos.

La doctrina de Carnéades se define sobre todo en oposición con la del estoico Crisipo. "Si Crisipo no hubiera existido, tampoco existiría yo", decía Carnéades (Dióg. Laerc., IV, 62). Carnéades afirma que el saber es imposible y que ninguna afirmación es verdaderamente indudable. Durante su permanencia en Roma, pronunció un día un discurso bellísimo en alabanza de la justicia, demostrando que es la base de toda la vida civil. Pero otro día pronunció un nuevo discurso, aún más convincente que el primero, demostrando que la justicia es diferente según los tiempos y los pueblos, y que muchas veces está en contradicción con la prudencia. Y demostraba este contraste con el mismo ejemplo del pueblo romano, que se había apoderado de todo el mundo, arrancando a los otros su posesión. "Si los romanos quisieran ser justos, dijo, deberían restituir a los otros sus posesiones y volverse a casa en la miseria, pero en tal caso serían necios; y así es como la prudencia y la justicia no van de acuerdo" (Lactancio, Inst. *Div.*, 5, 14). Carnéades ha criticado en el mismo espíritu todas las doctrinas

fundamentales de los estoicos y, sobre todo, las del destino y la providencia, considerándolas falsas en su presupuesto, que es la necesidad, por la existencia del acaso y de la libertad humana (Cicer., *De fato,* 31-34). Además, ha empleado las antinomias megáricas, por ejemplo la del embustero, para demostrar la imposibilidad de decidir con la dialéctica lo que es verdadero o falso. Por último, ha considerado como falaz el criterio estoico de la representación cataléctica, negando que el sentido o la razón puedan valer como criterios de verdad.

En cuanto a la conducta de la vida y a la conquista de la felicidad admitía, no obstante, un criterio. Pero este criterio no es objetivo, es decir, no consiste en la relación de la representación con su sujeto, a base del cual la misma representación podría ser verdadera o falsa; este criterio es subjetivo, esto es, inherente a la relación de la representación con quien la posee. Por consiguiente, es un criterio, no de verdad, sino de *credibilidad.* Si no se puede decir cuál es la representación verdadera, esto es, que corresponde al objeto, se puede, con todo, decir cuál es la representación que *aparece* como verdadera al sujeto. Esta representación la llama Carneades persuasiva o *probable (πιθανόν).* Si una representación probable *no es* contradicha por otras representaciones de la misma clase, tiene un grado mayor de probabilidad; así, los médicos, por ejemplo, diagnostican una enfermedad por varios síntomas concordantes. En fin, la representación probable, no contradicha, *examinada en todas sus partes,* es el tercero y más alto grado de probabilidad.

A Carnéades le sucedió en la dirección de la escuela un pariente suyo, de su mismo nombre, y a éste otras figuras menores, después de las cuales fue jefe de la escuela Filón de Larisa, fundador de la cuarta Academia (§ 110).

106. LOS ÚLTIMOS ESCÉPTICOS

Abandonada por la Academia, la orientación escéptica fue de nuevo adoptada por otros pensadores que quisieron atenerse directamente al fundador del escepticismo, Pirrón. Estos pensadores, que florecieron desde el último siglo antes de Jesucristo hasta el siglo 11 después de Cristo, no quisieron formar una escuela, sino sólo una orientación (a)gwgh/). Los principales fueron Enesidemo, Agripa y Sexto Empírico. Enesidemo de Cnosos enseñó en Alejandría. Escribió ocho libros de *Discursos pirronianos,* que se han perdido. De las repetidas afirmaciones de Cicerón, que considera apagado el pirronismo en su tiempo, se deduce que Enesidemo debió empezar su actividad después de la muerte de Cicerón (43 a. de C.). Según Sexto Empírico, el escepticismo era considerado por Enesidemo como un camino hacia la filosofía de Heráclito: "El hecho de que los contrarios *parecen* pertenecer a una misma cosa, conduce a admitir que son verdaderamente una misma cosa" *(Elementos pirronianos,* I, 210). Esta afirmación no significa que Enesidemo haya pasado del escepticismo al heraclitanismo, sino tan sólo que él, como Platón en el *Teetetes,* veía en el heraclitanismo, que identifica los contrarios, el fundamento de toda concepción relativista o escéptica, que defiende que los contrarios son igualmente verdaderos o igualmente falsos.

Según Sexto Empírico, Enesidemo admitía diez *modos (tropos)* para llegar a la suspensión del juicio. El primero es la *diferencia entre los animales,* por la cual podemos juzgar entre nuestras representaciones y las de los animales, porque proceden de diversas constituciones corporales. El segundo es la *diferencia entre los hombres;* el tercero, el de la *diferencia entre las sensaciones;* el cuarto, el de las *circunstancias,* esto es, de las diversas disposiciones humanas. El quinto es el de las *posiciones,* de los intervalos y de los lugares. El sexto es el de las *mezclas.* El séptimo, el de la *cantidad* y composiciones de los objetos. El octavo, el de la *relación* de las cosas entre sí y con el sujeto que las juzga. El noveno, el de la *continuidad* o *rareza* de los encuentros entre el sujeto que juzga y el objeto. El décimo, el de la *educación,* de las *costumbres,* de las *leyes,* de las *creencias* y de las *opiniones dogmáticas.* Cada uno de estos modos establece la diversidad en los conocimientos humanos y la equivalencia de los conocimientos diversos, que se obtienen según la diversidad de los mismos modos. Si las sensaciones son diversas (3.er modo) para los diversos hombres (2.° modo) o en diferentes circunstancias (4.° modo), ¿cómo se puede distinguir entre la verdadera y la falsa? Si los objetos parecen diferentes según se presenten mezclados o sencillos (6.° modo) o en número mayor o menor (7.° modo), o según se presentan aislados o en relación (8.° modo), o raramente o frecuentemente al hombre (9.° modo), ¿cómo se puede decidir cuál es la verdadera realidad del objeto? No queda, pues, otra posibilidad que suspender el juicio. Lleva a esta misma conclusión la consideración de la diversidad entre las creencias y las opiniones humanas, diversidad que hace imposible decidirse por una u otra de ellas.

A Agripa (de quien no se sabe nada), Sexto Empírico atribuye otros cinco modos para llegar a la suspensión del juicio, modos de carácter dialéctico, útiles sobre todo para refutar las opiniones de los dogmáticos: 1.° el modo de la *discordancia,* que consiste en demostrar una disparidad que no puede superarse entre las opiniones de los filósofos y, por consiguiente, la imposibilidad de escoger entre ellas; 2.° el modo que consiste en reconocer que toda prueba parte de principios que a su vez exigen una prueba, y así hasta el *infinito;* 3.° el modo de la *relación,* por el cual nosotros conocemos el objeto en relación con nosotros, no como es en sí mismo; 4.° el modo de la *hipótesis,* por el cual se ve que toda demostración se funda en principios que no se demuestran, sino que se admiten por convención; 5. el *círculo vicioso* (dialelismo), por el cual se supone demostrado precisamente lo que se debe demostrar: lo que demuestra la imposibilidad de la demostración.

Otros escépticos, siempre según Sexto Empírico, reducían todos estos modos a dos fundamentales, llamados de suspensión, esto es, demostrando que no se puede comprender nada ni por sí, ni por otra cosa. Que nada se pueda comprender por sí, resulta del desacuerdo que existe entre las opiniones de los hombres, desacuerdo que no puede solucionarse, pues no hay ningún criterio que a su vez no sea objeto de desacuerdo. El que nada pueda comprenderse por otra cosa, resulta del hecho de que en este caso sería menester recurrir al infinito o cerrarse en un círculo, ya que cualquier cosa requerirá, para ser comprendida, otra, y así sucesivamente.

107. SEXTO EMPÍRICO

La fuente de todos los datos sobre el escepticismo antiguo es la obra de Sexto, el cual, como médico, tuvo el sobrenombre de Empírico y desarrolló su actividad entre el año 180 y el 210 d. de C. De él tenemos tres escritos. Los *Elementos* (u)potupwsij) *pirronianos,* en tres libros, que son un compendio de filosofía escéptica. Los otros dos están comprendidos tradicionalmente bajo el título impropio de *Contra los matemáticos.* Ahora bien, ma/qhma es la enseñanza en sentido objetivo, la ciencia en cuanto objeto de enseñanza; matemáticos son, pues, los cultivadores de las ciencias, esto es, de la gramática, retórica, y de las ciencias del cuadrivio (como se llamaron en la Edad Media), que Platón, en la *República,* consideraba como propedéuticas de la dialéctica: geometría, aritmética, astronomía y música. Contra estas ciencias van dirigidos los libros I-VI de la obra. Los libros VII-XI van dirigidos contra los filósofos dogmáticos. Estos escritos de Sexto son importantes, no sólo porque representan el compendio de todo el escepticismo antiguo, sino también porque son fuentes preciosas para el conocimiento de las mismas doctrinas, que combaten. Los puntos más famosos de las refutaciones de Sexto, además de la doctrina de los *tropos,* son los siguientes:

Crítica del procedimiento silogístico. — Este procedimiento es siempre un círculo vicioso (dialelo). Cuando se dice: "Todo hombre es animal, Sócrates es hombre, luego Sócrates es animal", no se podría admitir la premisa "todo hombre es animal" si no se tuviera por demostrada la conclusión de que también Sócrates por ser hombre es animal. Por esto, mientras se tiene la pretensión de demostrar la conclusión haciéndola derivar de un principio universal, en realidad ya se la supone demostrada.

Crítica del concepto de causa. — Se dice que la causa produce el efecto; luego debería preceder al efecto y existir antes que él. Pero si existe antes de producir el efecto, es causa antes de ser causa. Por otra parte, la causa no puede evidentemente seguir al efecto; ni ser contemporánea con él, porque el efecto no puede nacer sino de algo que ya existe antes. *(Pyrr. hyp.,* III, 19, y sigs.).

Crítica de la teología estoica. — Sexto insistió ampliamente sobre las contradicciones implícitas en el concepto estoico de la divinidad. Según los estoicos, todo lo que existe es corpóreo; luego, también Dios. Pero un cuerpo o es compuesto y está sujeto a descomposición, siendo así mortal; o es simple, y entonces es agua o aire o tierra o ruego. Dios, por consiguiente, debería ser mortal o un elemento inanimado: lo cual es absurdo. *(Adv. math* IX, 180). Por otra parte, si Dios viviera sentiría, y si sintiera recibiría placer y dolor; pero dolor significa turbación, y si Dios es capaz de turbación, es mortal. Otras dificultades se derivan de atribuir todas las perfecciones a Dios. Si Dios tiene todas las virtudes, tiene también valor; pero el valor es la ciencia de las cosas temibles y no temibles, por tanto, hay algo temible para Dios; lo cual es absurdo. *(Ib.,* IX, 152 y sigs.) Sexto Empírico se servía de todos estos argumentos para reforzar la postura escéptica de la suspensión del juicio.

En la vida práctica el escéptico debe, según Sexto, seguir las apariencias de los fenómenos. Por esto son cuatro las guías fundamentales: las

indicaciones que la naturaleza le da a través de los sentidos, las necesidades del cuerpo, las tradiciones de las leyes y de las costumbres y las reglas de las artes. Con estas reglas, los últimos escépticos intentaron distinguirse del criterio sugerido por la Academia Media, de la acción motivada o razonable. Según Sexto, la diferencia fundamental entre el escepticismo pirroniano y el de los académicos, es ésta: que mientras los académicos admiten que saben sólo *que no es posible saber nada,* los pirronianos evitan esta afirmación y se limitan a la *búsqueda (Elm. pirron.*, I, 3). Sexto Empírico quiso, en otras palabras, realizar el ideal de una investigación que sea solamente búsqueda, sin punto de partida ni de llegada.

BIBLIOGRAFIA

§ 102. Sobre el desarrollo del escepticismo antiguo: Brochard, *Les sceptiques grecs,* París, 1887; Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus,* Leipzig, 1905; Dal Pra, *Lo scetticismo greco,* Milano, 1950.

§ 103. Sobre Pirrón: Noticias antiguas sobre la vida y doctrina en Diógenes Laercio, IX, 61-108; sobre Timón: Id., IX, 109-116; Diels, *Poet phil, fragrm.,* 182 y sigs.; Zeller, III, I, p. 494 y sigs.; Robín, *Pyrrhon et le scepticisme grec,* París 1944.

§ 104. Sobre la vida, los escritos y la doctrina de Arcesilao y de la Academia media: Diógenes Laercio, IV, 28-45 (Arcesilao), 59-61 (Lacides). Para la doctrina, las fuentes más importantes son: Cicerón, *Opp, fil.,* y Stobeo, *Eclogue* II, 39, 20 y sigs.

Sobre la Academia media: Zeller, III, I, 507 y sigs., Credaro, *Lo scetticismo degli Accademici, 2* vols., Milán, 1889-93. Sobre la lógica:Prantl, I, 496 y sigs.

§ 105. Sobre Carnéades: Diógenes Laercio, IV, 62-66; Zeller, III, I, p. 516 y sigs.

§ 106. Sobre Enesidemo: Diógenes Laercio, IX, 109-116;'Zeller, III, 2, p. 1 y sigs. Sobre Agripa: Diógenes Laercio, IX, 88 y sigs.; Zeller, III, 2, p. 47 y sigs.

§ 107. Las obras de Sexto Empírico han sido editadas por Bekker, Berlín, 1892. *Los elementos pirronianos* y *Contra los dogmáticos* han sido editados críticamente por Mutschmann, Leipzig, 1912-1914. Los elementos han sido traducidos al italiano por Bissolati, *Ipotiposi pirroniane,* Florencia, 1917, y por Tescari, *Schizzi pirroniani,* Bari, 1926. Sobre Sexto, véase Zeller, III, 2, p. 49 y sigs. Sobre la lógica del escepticismo: Prantl, op. cit., p. 497 y sigs.

CAPITULO XVI

EL ECLECTICISMO

108. CARACTERES DEL ECLECTICISMO

Las tres grandes escuelas filosóficas postaristotélicas, estoicismo, epicureismo y escepticismo, aun en el desacuerdo de sus postulados teoréticos, muestran un acuerdo fundamental en sus conclusiones prácticas. Las tres sostienen que el fin del hombre es la felicidad y que la felicidad consiste en la ausencia de turbación y en la eliminación de las pasiones; las tres ponen el ideal del sabio en la indiferencia respecto a los motivos propiamente humanos de la vida. Esta concordancia en el terreno practico debía necesariamente limar el antagonismo de las respectivas posiciones teoréticas y aconsejar evidentemente el hallazgo de un terreno donde encontrarse y en el cual las tres direcciones pudieran concillarse y fundirse. El *eclecticismo* (de e)kle/gw, escoger), representa precisamente esta tendencia.

Las condiciones históricas favorecieron el eclecticismo. Después de la conquista de Macedonia por parte de los romanos (168 a. de C.), Grecia había llegado a ser una provincia del Imperio romano. Roma empezó a cultivar y a acoger la filosofía griega, que se convirtió en un elemento indispensable de la cultura romana. Y, por su parte, la filosofía griega fue adaptándose gradualmente a la mentalidad romana. Pero ésta era poco apta para dar realce a divergencias teoréticas, de las cuales no nacía una diferencia en la conducta práctica; de modo que el intento de escoger en las doctrinas de las diferentes escuelas los elementos que se prestaran a ser conciliados y fundidos en un cuerpo único, halló el mas fuerte apoyo en la mentalidad romana. Pero puesto que la elección de tales elementos suponía un criterio, se llegó a admitir como criterio el *acuerdo común* de los hombres *(consensus gentium)* sobre ciertas verdades fundamentales, admitidas como subsistentes en el hombre independientemente y antes de cualquier investigación.

La orientación ecléctica apareció por vez primera en la escuela estoica, tuvo preponderancia por largo tiempo en la Asamblea y fue acogida también por la escuela peripatética. Sólo los epicúreos se mantuvieron ajenos al eclecticismo y permanecieron fieles a la doctrina de su maestro.

109. EL ESTOICISMO ECLÉCTICO

La inclinación de la escuela estoica hacia el eclecticismo, que comenzó con Boeto de Sidón (muerto el año 119 a. de C.), se hizo decisiva con

Panecio de Rodas, que vivió entre el año 185 y 109 a. de C. Vivió en Roma durante algún tiempo, junto con el historiador Polibio, fue amigo de muchos nobles romanos, entre los cuales estuvieron Escipión el Africano y Lelio, fue maestro de muchos otros y tuvo ciertamente una gran influencia sobre el desarrollo del interés por la filosofía en Roma. De sus escritos nos quedan los títulos; uno de ellos, *Sobre el deber*, fue el modelo del libro *De Officiis* de Cicerón. Panecio fue un gran admirador de Aristóteles y se inspiró en muchos puntos en su doctrina. Afirmó, en efecto, con Aristóteles y contra la doctrina clásica del estoicismo, la eternidad del mundo, distinguió en el alma las tres partes: vegetativa, sensitiva y racional, siguiendo también en esto a Aristóteles, y separó netamente la parte racional de las demás.

El más famoso discípulo de Panecio fue Posidonio de Apamea, en Siria, que nació hacia el 135 d. de C. y murió a los 84 años, siendo jefe de la escuela que había fundado en Rodas, en la cual había tenido como oyentes a Cicerón y Pompeyo. De las veintitrés obras que se le atribuyen, nos quedan sólo fragmentos. Posidonio recogió en su doctrina muchos elementos de Platón: la inmortalidad del alma racional y su preexistencia; la atribución de las pasiones, que para el estoicismo solo tenían una importancia negativa, como enfermedades del alma, al alma concupiscible, entendida como una potencia inherente al organismo corporal.

110. EL PLATONISMO ECLÉCTICO

La orientación escéptica que había prevalecido en la Academia con Carnéades y sus inmediatos sucesores, se modificó en el sentido del eclecticismo con Filón de Larisa, que estuvo en Roma durante la guerra de Mitrídates (88 a. de C.) y contó entre sus oyentes a Cicerón. Filón abandona ya el principio de la suspensión del juicio, que es fundamental para los escépticos. Él hombre no puede alcanzar la certeza incondicional de la ciencia; pero puede conseguir la claridad (ενάργεια), la evidencia de una convicción satisfactoria: puede, por tanto, formular una teoría ética completa, combatiendo las falsas doctrinas morales y enseñando las rectas.

Pero la misma certeza incondicional que Filón excluía, fue admitida por su sucesor, Antíoco de Ascalona, con el cual la Academia abandona definitivamente el escepticismo para inclinarse por el eclecticismo. Antíoco (que murió el 68 a. de C.) fue también maestro de Cicerón, que oyó sus lecciones durante el invierno del año 79-78 y sostuvo polémicas literarias con Filón. Sin una certeza absoluta no es posible, según Antíoco, ni siquiera establecer grados de probabilidad, ya que la probabilidad se puede juzgar solamente sobre el fundamento de la verdad y no se puede admitir aquélla si no se está en posesión de esta. Como criterio de verdad, aceptaba el acuerdo entre todos los filósofos verdaderos, y procuró buscarlo entre las doctrinas académicas, peripatéticas y estoicas, consiguiéndolo sólo a base de graves deformaciones.

Con el eclecticismo de Antíoco debe relacionarse el de Marco Tulio Cicerón (106-42 a. de C.), que debe su importancia no a la originalidad del pensamiento, sino a su capacidad de exponer en forma clara y brillante las doctrinas de los filósofos griegos, contemporáneos o precedentes. Cicerón

mismo reconoció su dependencia de las fuentes griegas, diciendo de sus obras filosóficas, en una carta a Ático (XII, 52, 3): "Me cuestan poco trabajo, porque yo sólo pongo las palabras, que no me faltan." De los principales escritos filosóficos de Cicerón, el libro *De República* y el *De legibus* tienen como fuentes a Panecio y Antíoco; el *Hortensio*, que se ha perdido, se inspiraba en el *Protréptico* de Aristóteles; los *Académica*, en Antíoco; el *De finibus* en el mismo Antíoco, y por su epicureismo, en Zenón y Filodemo. Las *Tusculanae* dependen de los escritos del académico Crántor, de Panecio, de Antíoco, del estoico Crisipo, de Posidonio. El *De natura deorum* de varias fuentes estoicas y epicúreas. El *De officiis* de Panecio; los otros escritos menores de fuentes análogas.

Como Antíoco, Cicerón admite como criterio de verdad el consentimiento común de los filósofos, y explica tal consentimiento por la presencia en todos los hombres de *nociones innatas*, semejantes a las anticipaciones de los estoicos. En física, él rechaza la concepción mecánica de los epicúreos; que el mundo pueda formarse en virtud de fuerzas ciegas, le parece tan imposible como, por ejemplo, obtener los *Ármales* de Ennio arrojando al suelo un cajón de caracteres alfabéticos. Pero en cuanto a resolver de un modo positivo los problemas de la física, Cicerón lo considera imposible, y en esto adopta una posición escéptica. En ética, afirma el valor de la virtud por sí misma; pero duda entre la doctrina estoica y la academicoperipatética. Afirma la existencia de Dios, la libertad e inmortalidad del alma; pero evita afrontar los problemas metafísicos inherentes a tales afirmaciones.

Semejante a la posición de Cicerón es la del gran erudito y amigo suyo, Marco Terencio Varrón (116-27 a. de C.). Varron se mantuvo fiel a la ética de Antíoco. De Panecio aceptaba, en cambio, la distinción de la teología en mítica, física y política. La teología *mítica* está constituida por las representaciones que los poetas dan de la divinidad. La teología *física* es la propia de las teorías de los filósofos sobre el mundo y sobre Dios. La teología *política* es la que halla su expresión en las disposiciones legislativas quese refieren al culto. Por su parte, Varrón aceptaba el concepto estoico e la divinidad como alma del mundo.

111. EL ARISTOTELISMO ECLÉCTICO

La orientación ecléctica no se enraizó nunca profundamente en la escuela peripatética. Andrónico de Rodas, que desde el año 70 a. de C., y durante diez u once años fue el jefe de la escuela peripatética de Atenas, es famoso sob· ¿ todo por haber cuidado de la edición de los escritos acroamáticos de Aristóteles y por haber empezado aquellos comentarios de las obras del maestro que después fueron la ocupación de todos los peripatéticos. Su interés principal se dirigió a la lógica.

Entre los eclécticos del peripatetismo hemos de enumerar al gran astrónomo Claudio Tolomeo, en el cual han ejercido influencia algunos elementos de la investigación platónica y estoica y la doctrina pitagórica de los números; y el médico Galeno (129-199 d. de C.), que ha sido la mayor autoridad de la medicina hasta la E3ad Moderna. Al lado de las cuatro

causas aristotélicas: materia, forma, causa eficiente y causa final, Galeno admitió otra quinta, la *causa instrumental,* esto es, el instrumento o medio mediante el cual las otras cuatro obran y que Aristóteles había considerado idéntica a la causa eficiente. Probablemente, Galeno fue también el primero que introdujo en la lógica aristotélica el tratado de los silogismos hipotéticos, modelados sobre los anapodícticos de los estoicos: , las afirmaciones de Alejandro de Afrodisia que atribuyen a los primeros aristotélicos (Teofrasto y Eudemo) esta innovación, no se han visto confirmadas. Por silogismo hipotético entendía él un silogismo que tiene como premisa una proposición condicional o disyuntiva, como en los esquemas siguientes: "Si S es, es *P;* pero *S* es; luego es P"; "5 es o *P o Q;* pero no es *Q;* luego es P". En su *Introducción a la dialéctica* Galeno afirmaba que mientras el silogismo categórico (o sea, aristotélico) se exige en los razonamientos de los matemáticos, el hipotético se exige para discutir problemas como éstos: "¿Existe el destino?", "¿Existen los dioses?", "¿Hay providencia? "; que son problemas de la física estoica. De allí en adelante el tratado del silogismo hipotético entró a formar parte del cuerpo de la lógica aristotélica y se transmitió como tal, a través de Boecio, a la lógica medieval.

El último peripatético de alguna importancia fue Alejandro de Afrodisia (que enseñó en Atenas entre 198 y 211), el famoso comentador de Aristóteles, el exégeta por excelencia. Su comentario sólo nos ha llegado en parte. Alejandro se proponía en él aclarar y defender la doctrina de Aristóteles contra las afirmaciones contrarias de las otras escuelas, especialmente los estoicos. El punto de su comentario que debía alcanzar mas importancia durante la Edad Media y el Renacimiento es el que se refiere al problema del entendimiento agente. Alejandro distingue tres entendimientos: 1.° el entendimiento *físico* o material, que es el entendimiento posible; éste es semejante al hombre capaz de aprender un arte, pero que aún no lo posee; 2.° el entendimiento *adquirido,* que es la capacidad de pensar, semejante al artista que ha llegado a poseer su arte; 3.° el entendimiento *activo,* que efectúa el paso del primero al segundo entendimiento. Este no pertenece al alma humana, sino que obra sobre ella desde fuera. Es la misma causa primera, esto es, Dios. Esta doctrina debía ofrecer el punto de partida de numerosas interpretaciones del entendimiento agente que se sucedieron en la escolástica árabe y latina y en el Renacimiento.

112. LA ESCUELA CÍNICA

En la primera mitad del siglo III a. de C., Bión de Boristene inició aquel género literario que fue después la característica de la escuela cínica, las *diatribas.* Las diatribas eran discursos morales contra las opiniones y las costumbres dominantes; discursos enriquecidos con múltiples artificios retóricos destinados a aumentar su eficacia.

Menipo de Gadara, hacia la mitad del siglo III a. de C., en sus sátiras escritas en prosa, pero con versos intercalados, representó escenas burlescas en las cuales situaba a epicúreos y escépticos. A ejemplo suyo, Varrón

escribió las *Sátiras menipeas.* Hacia la mitad del siglo III la escuela cínica perdió su autonomía y acabó por fundirse con la estoica. Al comienzo de la era cristiana, renació del mismo estoicismo; y surgió con el mismo carácter de discurso petulante y sarcástico que las mas de las veces no tiene ninguna base filosófica ni ninguna justificación moral. Se difunden en este periodo cincuenta y una cartas atribuidas a Diógenes y a Crates, Séneca alaba mucho a su contemporáneo Demetrio, que parece haber sido el renovador del cinismo.

Dión, llamado Crisóstomo, que vivió en tiempos del emperador Trajano, aparece como propagandista popular de las doctrinas tradicionales de los cínicos.

La escuela cínica, que se redujo a una simple predicación moral sin fundamento filosófico, no sufrió la influencia de los sucesivos desarrollos de la investigación y sobrevivió hasta el siglo V después de Cristo.

113. SÉNECA

El estoicismo del período romano, aun obedeciendo a la orientación ecléctica general de la época, orientación por la cual las diferencias teóricas pasan a segundo término frente al acuerdo general de las conclusiones prácticas, a que se subordina completamente la investigación filosófica, muestra ya de manera evidente un carácter que la fase ulterior de la especulación debía acentuar: el prevalecimiento del interés religioso. Este predominio se funda en la acentuación que en los estoicos romanos recibe el tema de la *interioridad espiritual.* La concepción estoica del sabio que es autosuficiente y busca en sí la verdad, es el presupuesto del valor que el estoicismo comienza a reconocer a lo que hoy llamamos introspección o conciencia. Para llegar a Dios y acomodarse a su ley, el sabio estoico no necesita mirar fuera de sí; "sólo debe mirarse a sí mismo. Los estoicos romanos hacen de este retorno del hombre a sí mismo uno de sus temas preferidos: tema que luego vendría a ser central y dominante en el platonismo. Sin embargo, no se trata todavía de un tema que dé origen a nuevas formulaciones conceptuales. De los numerosos estoicos de la época imperial cuyo nombre conocemos y de que tenemos algunos datos, ninguno presenta originalidad de pensamiento. Sólo cuatro de ellos, Séneca, Musonio, Epicteto y Marco Aurelio, nos aparecen dotados de personalidad filosófica propia.

Lucio Anneo Séneca, de Córdoba, en España, que nació en los primeros años de la era cristiana, fue maestro y durante largo tiempo consejero de Nerón, por orden del cual murió el año 65 d. de C. De sus escritos nos han quedado siete libros de *Cuestiones naturales* y numerosos tratados de carácter religioso y moral *(Diálogos, Sobre la Providencia, De la constancia del Sabio, Sobre la ira, Sobre la consolación a Marcia, De la vida feliz, De la brevedad de la vida, Sobre la consolación a Polibio, Sobre la consolación a la madre Elvia, De los beneficios, De la clemencia).* Fue, además, autor de veinte libros de *Cartas a Lucillo,* de carácter principalmente moral.

Séneca insiste sobre el carácter práctico de la filosofía: "La filosofía, dice, enseña a obrar, no a hablar." *(Ep.,* 20, 2). El sabio es para él "el

educador del género humano" *(Ep.,* 89, 13). Por esto deja de lado la lógica y se ocupa de la física sólo desde el punto de vista moral y religioso. De hecho, la ignorancia de los fenómenos físicos es la causa fundamental de los temores del hombre, y la física elimina tales temores. Además, la grandeza del mundo y de la divinidad nos enseña a reconocer nuestra pequenez. También, en cierto sentido, la física es superior a la misma ética, porque mientras ésta trata del hombre, aquélla trata de la divinidad que se revela en los cielos y en general en el mundo *(Quest. nat.,* I, pról.). Sin embargo, ni la física ni la metafísica de Séneca contienen nada original respecto a las doctrinas comunes del estoicismo. Por lo que se refiere al concepto del alma, en cambio, se inspira en las doctrinas platónicas. Después de haber distinguido una parte racional y otra irracional, distingue en esta última dos partes: una irascible, ambiciosa, que consiste en las pasiones; otra humilde, lánguida, dedicada al placer; división que corresponde a la de Platón de las partes racional, irascible y concupiscible del alma misma. En Platón se inspira también al considerar la relación del alma con el cuerpo: el cuerpo es la prisión y la tumba del alma. El día de la muerte es verdaderamente para el alma el día del nacimiento eterno *(Ep.,* 102, 26). Séneca está muy lejos del rigorismo estoico, que ponía un abismo entre el sabio que sigue la razón y el necio que no la sigue. Está convencido de que hay siempre oposición entre lo que el nombre debe ser y lo que en realidad es; y que la oscilación entre el bien y el mal es propia de todos los hombres; por esto se inclina a considerar con mayor indulgencia las imperfecciones y caídas de los hombres. Su máxima moral básica es el parentesco universal entre los hombres: "Todo lo que ves, que abarca lo divino y lo humano, es todo uno: nosotros somos todos miembros de un gran cuerpo. La naturaleza nos hizo parientes, dándonos un mismo origen y un mismo fin. Ella nos inspiró el amor recíproco y nos hizo sociables" *(Ep.,* 95, 51). Su concepto de Dios se diferencia del de los estoicos por su acentuado carácter religioso: la razón es la divinidad que se aloja en el hombre; la divinidad puede, por consiguiente, hallarse tanto en un liberto o un esclavo como en un caballero romano *(Ep.,* 31,11).

La doctrina de Séneca es, pues, un estoicismo ecléctico de fondo religioso. Algunos aspectos de esta doctrina, como el concepto de divinidad, de la fraternidad y del amor entre los hombres y de la vida después de la muerte, están tan próximos al cristianismo que han hecho nacer la leyenda de las relaciones entre Séneca y San Pablo, leyenda que llevó hasta falsificar una correspondencia (que no conservamos) entre él y el apóstol. Tales relaciones entre Séneca y San Pablo no han existido jamás. Pero no hay duda de que su doctrina, especulativamente poco notable, está movida por una aspiración religiosa que fe da carácter original.

114. MUSONIO. EPICTETO

Musonio Rufo, de Volsinio, en Etruria, fue expulsado por Nerón en el año 65 d. de C. Volvió luego a Roma y estuvo en relaciones personales con el emperador Tito. De sus discursos se nos han conservado numerosos fragmentos en el *Florilegio* de Stobeo. Musonio acentúa todavía más que

Séneca el carácter práctico y moralizador de la filosofía. El filósofo es el educador y el médico de los hombres; debe sanarles de las pasiones, que son sus enfermedades. Para dicho fin, no tiene necesidad de mucha ciencia, sino solamente de mucha virtud. Musonio se inclina, por esta desvalorización de la actividad teorética, hacia el cinismo, y esto le quita toda importancia especulativa. .

Fue discípulo suyo Epicteto de Hierápolis, en la Frigia. Nació hacia el año 50 d. de C., y era esclavo de Epafrodito, liberto de Nerón. Libertado, vivió en Roma hasta el año 92-93 d. de C., cuando el edicto de Domiciano expulsó de Roma a todos los filósofos. Fundó entonces en Nicópolis del Epiro una escuela a la cual perteneció, entre otros, Flavio Arriano, que recogió sus lecciones. De los ocho libros de *Diatribas o Disertaciones,* en que Arriano recogió tales lecciones, nos quedan cuatro. Nos queda, además, un *Manual,* que es una especie de breve catecismo moral.

La intención de Epicteto es la de volver a la doctrina original del estoicismo, y especialmente a Crisipo. Pero su doctrina conserva el mismo carácter que la de Séneca, el predominio de la religiosidad. Dios es el padre de los hombres *(Disert.,* I, 3, 1). Está dentro de nosotros y de nuestra alma; por esto el hombre no está nunca solo *(Disert.,* I, 14, 13). La vida es un don de Dios y es un deber obedecer el precepto divino. Estas y semejantes expresiones, que, si bien en la letra no se apartan mucho de otras expresiones análogas de los otros estoicos, acentúan la dependencia del hombre respecto a Dios, han hecho nacer también para Epicteto la opinión de que era cristiano. Durante la época bizantina se parafraseó y comentó el *Manual* para uso cristiano. En realidad, la diferencia fundamental entre el moralismo religioso de Epicteto y Séneca y el cristianismo está en el hecho de que para el primero el hombre puede llegar a la virtud solamente a través del ejercicio de la razón y la investigación puramente autónoma, mientras que para el cristianismo el camino del bien es otorgado al hombre por el mismo Dios.

Según Epicteto, la virtud es libertad; pero el hombre puede ser libre tan sólo desvinculando su propia posición interior de toda dependencia de las cosas externas. Todo lo que no está en su poder, el cuerpo, los bienes, la reputación y, en general, todas las cosas que no son actos de su espíritu, no deben tener el poder de conmoverle y de dominarle. Las cosas sobre las cuales debe fundar su libertad, son las que están en su poder, esto es, los actos espirituales: la opinión, el sentimiento, el deseo, la aversión. Sobre éstas el hombre puede obrar, modificándolas y dominándolas de tal manera que sea libre. Epicteto resume la ética estoica en la frase *Sustine et abstine* (Gellio, *Not. Att.,* XVII, 19, 6). Es necesario abstenerse de oponernos a lo que no podemos evitar y, en cambio, es preciso oponernos a las cosas que están en nuestra mano, como las opiniones, los sentimientos y deseos contra la naturaleza o irracionales.

Arriano de Nicomedia, en Bitinia, ha sido llamado "el segundo Jenofonte" en cuanto nos ha conservado las doctrinas de Epicteto. También él, como Jenofonte, fue militar y hombre de acción. El recogió de Epicteto las *Disertaciones* y los *Coloquios,* que se han perdido; y es también el autor de aquel resumen de las *Disertaciones* que es el *Manual.*

115. MARCO AURELIO

Con Marco Aurelio el estoicismo se eleva hasta el trono imperial de Roma. Nacido en 121 d. de C., de noble familia, Marco Aurelio fue adoptado por el emperador Antonino, a quien sucedió en 161. Murió en el 180, durante una campaña militar. Ha dejado un escrito compuesto de aforismos diversos, que se titula *Coloquios consigo mismo* o *Recuerdos,* en doce libros. Como Séneca, se aparta en varios pasajes de la doctrina tradicional de los estoicos; se aparta, sobre todo, en lo que se refiere al alma, en lo cual supera decididamente el materialismo estoico. Sostiene que el hombre se compone de tres principios: el *cuerpo,* el *alma material,* que es el principio motor del cuerpo, y la *inteligencia.* Como todos los elementos del organismo humano son partes de los correspondientes elementos del Universo, así el intelecto humano es parte del del mundo. El daimon, o espíritu, que Júpiter ha dado a cada uno como guía, no es otra cosa que la inteligencia, y esta es un "pedazo" del mismo Júpiter (V, 27). Entre las funciones psíquicas, las percepciones pertenecen al cuerpo, los impulsos al alma, las intelecciones al entendimiento.

Marco Aurelio, como Séneca y Epicteto, afirma que la condición de la filosofía es el retiro del alma en sí misma, la introspección o la meditación interior (IV, 3). Y dice: "Mira dentro de ti: dentro de ti está la fuente del bien siempre dispuesta a brotar, si sabes cavar en ti mismo" (VII, 59). Por eso hace suyas las tesis estoicas del orden divino del mundo y de la providencia que lo gobierna, pero también afirma, por su cuenta, el parentesco de los hombres con Dios. El daimon individual, como parte del entendimiento universal y, por consiguiente, de Júpiter, es el fundamento de esta convicción religiosa. Por su parentesco común los hombres deben amarse los unos a los otros. "Es propio del hombre amar aun a quien le hiere. Debes tener presente que todos los hombres son familiares tuyos, que pecan sólo por ignorancia, e involuntariamente, que la muerte nos amenaza a todos, y especialmente que nadie te pueda dañar, porque nadie puede atacar tu razón" (VII, 22). El hombre es parte del flujo incesante de las cosas. "La realidad es como un río que se desliza incesantemente, las fuerzas cambian, las causas se transforman mutuamente y nada permanece inmóvil" (IX, 28). ¿Cuál es el destino del alma en este fluir? Marco Aurelio pinta con colores vivísimos la condición del alma que con la muerte se libra del cuerpo, y admite también la antigua creencia del cuerpo como prisión y tumba del alma. Pero para él el problema de si esta liberación es el comienzo de una nueva vida o el fin de toda sensibilidad, pasa a segundo término. Puede ser que el alma, al reabsorberse en el todo, se transmute en otros seres (IV, 21). En esto Marco Aurelio es más fiel que el platonizante Séneca a la doctrina original del estoicismo.

BIBLIOGRAFIA

§ 109. Los datos antigaos sobre el estoicismo ecléctico se encuentran recogidos en Zeller, III, I, p. 572 y sigs. Los fragmentos de Panecio han sido recogidos por Fowler (junto a los de Ecatón), Bonn, 1885. La obra de Schmekel, es indispensable para el estudio de la Stoa media y lleva por título *Die Philosophie der mittleren Stoa m ihrem geschichtliche Zusammenhange,* Berlín, 1892.

§ 110. Los datos antiguos sobre Platón y Antíoco, en Zeller, III, I, p. 609 y sigs. Las obras de Cicerón han tenido numerosas ediciones criticas; véase la de la Biblioteca Teubneriana de Leipzig.

Sobre Terencio Varrón: Zelici, III,.*I,* p. 692 y sigs. Las obras filosóficas de Varrón se han perdido y queda de ellas sólo algún fragmento . La distinción de las tres teologías nos ha sido conservada por S. Agustín, *De civitate Dei,* VI, 5.

§ 111. Los fragmentos de Andrónico han sido recogidos por Littig en su obra, *Andrónico di Rodi,* II y pane del III, 1894-1895. Los fragmentos de Claudio Tolomeo y Galeno, en Müller, *Fragm. hist, graec.,* III, p. 348 y sigs. Las obras completas han sido editadas bajo el cuidado de Kühn en el *Corpus medicorum graecorum,* Leipzig, 182-23. La *Introducción a la Lógica,* descubierta a mediados del siglo pasado, fue considerada apócrifa por Prantl, pero actualmente se suele admitir su autenticidad: ha sido editada con el título de *Institutio Logica* por Kalbfleisch, Leipzig, 1896. De Alejandro de Afrodisia han sido publicadas sus obras en la colección de comentarios griegos de Aristóteles, a cargo de la Academia de Berlin.

Sobre estos peripatéticos: Zeller, III, I, p. 641 y sigs. Sobre la lógica: Prantl, I, 528 y sigs.

§ *112.* Sobre la vida, escritos y la doctrina de Bíón y Menipo-. Diógenes Laercio, IV, 46 y sigs. (Bión), VI, 99 y sigs. (Menipo). Los fragmentos de Bión, en Mullach, *Fragmenta phil. graec.,* II, 423 y sigs.

Los datos antiguos sobre los cínicos posteriores, en Zeller, III, I, 791 y sigs.

§ 113. Los datos antiguos sobre Séneca han sido recogidos en Zeller, III, I, p. 719 y sigs. Para las obras de Séneca, véanse las ediciones Teubnerianas de Leipzig. Sobre Séneca: Marchesi, *Séneca,* Mesina, 1920; Martha, *Les moralistes sous l'empire* remain. París, 1896.

§ 114. Los datos antiguos sobre Musonio, en Zeller, III, I, p. 755 y sigs. Los fragmentos han sido recogidos por Hense, Leipzig, 1905 (Bibliot. Teubneriana). Sobre Epicteto y Arriano, los datos antiguos en Zeller, III, I, p. 765 y sigs. Las *Disertaciones* (por Schenkel), el *Manual y* los fragmentos, han sido editados en Leipzig, 1916. Sobre Epicteto: Bonhöffer, *Die Ethik der Epiktet,* Stuttgart, 1874.

§ 115. Los datos antiguos sobre Marco Aurelio han sido recogidos en Zeller, III, 1, p. 781 y sigs. *Los recuerdos (In semetipsum,* doce libros) han sido editados críticamente por Schenkel, Leipzig, 1913 (Bib. Teubn.).

Sobre Marco Aurelio: Renán, *M. A., et la fin du monde antique.* París, 1882.

CAPITULO XVII

PRECURSORES DEL NEOPLATONISMO

116. CARACTERES DE LA FILOSOFÍA DE LA EDAD ALEJANDRINA

La subordinación de la investigación filosófica a un fin práctico, puesto y reconocido como válido independientemente de la misma investigación, tenía que conducir necesariamente a desvalorizar el significado y la función de la filosofía como investigación. La primera época y la época clásica de la filosofía griega habían reconocido a la investigación el más alto valor: en la investigación, que tiende a justificarse y a profundizar en sí misma, a reconocer su punto de partida y su fin último, habían colocado el valor de la personalidad humana y el único camino para el hombre a fin de formarse como tal. Pero al subordinarse la investigación a un fin ya determinado, el valor de este fin no puede considerarse asegurado por la investigación misma. Este valor debe sobrevenir al fin mismo por medio de una revelación trascendente o por una sabiduría originaria, en una palabra: por una *tradición religiosa*, a la cual se subordina la investigación filosófica. El valor concedido a la tradición por este período coincide con la orientación religiosa de la investigación filosófica. Esta nació en la Grecia antigua como voluntad de liberación de las tradiciones, costumbres y opiniones establecidas; Sócrates es el símbolo mismo de tal investigación, cuya fundamentación teorética buscó Platón: el hombre no precisa recibir de la tradición la verdad, porque ésta está en él mismo. Con el prevalecimiento de la inquietud religiosa, la tradición recupera sus derechos: la verdad es fruto de una revelación originaria y su única garantía es la tradición. De ahí la tendencia de la época alejandrina a fabricar escritos que debían atestiguar la antigüedad de ciertas creencias y conferirles la garantía de una tradición. La floración de escritos apócrifos propia de este período es, pues, consecuencia natural de la actividad religiosa que en él llega a asumir la filosofía.

Al acentuarse el carácter religioso de la filosofía en los estoicos del período romano, comienza una orientación que va imponiéndose paulatinamente en el período siguiente y encuentra su primera expresión en un eclecticismo que intenta recoger y ensamblar los elementos religiosos implícitamente contenidos en el pensamiento griego, desde la religión de los misterios hasta el pitagorismo y el platonismo; además, esta tendencia se observa en las filosofías que se enlazan expresamente con las religiones orientales y procuran conducir de nuevo a ellas ai mismo pensamiento griego (filosofía grecojudaica). En fin, la expresión más elevada de esta orientación será el neoplatonismo.

117. LOS NEOPITAGORICOS

El revivir de la filosofía pitagórica se manifiesta en el siglo I a. de C. con la aparición de escritos pitagóricos de la falsa atribución *(Dichos áureos, Símbolos, Cartas,* que se atribuyen a Pitágoras*; Sobre la naturaleza del todo,* atribuido al lucano Ocello), de los cuales nos quedan algunos fragmentos. Todos se caracterizan por reconocer la separación total entre Dios y el mundo, reconocimiento que implica la necesidad de admitir divinidades inferiores que actúen como intermediarios entre Dios y el mundo. A este mismo tipo de escritos pertenecen los que nos han llegado con el nombre de Hermes Trismegisto, que aparecieron durante el siglo I d. de C. Estos escritos tienden a relacionar la filosofía griega con la religión egipcia: Hermes es reconocido como el mismo dios egipcio Theut o Thot. Es común a todos estos escritos la hostilidad contra el cristianismo y la defensa del paganismo y de las religiones orientales.

Como renovador de la filosofía pitagórica Cicerón señala a P. Nigidio Figulo, que murió el año 45 a. de C. Hacia fines del siglo I d. de C., Apolonio de Tiana escribió una vida de Pitágoras en la cual diseñó de un modo novelesco la figura del fundador del pitagorismo. Apolonio viajó por todo el Imperio romano como mago, profeta y taumaturgo. Una *Vida de Apolonio* fue escrita por Filostrato al comienzo del siglo III d. de C. En un escrito, *De los sacrificios,* de Apolonio, aparece la distinción entre el primer dios y las otras divinidades, que acabaría por dominar en la especulación teológica de este período.

Hacia el año 140 d. de C. parece que se compusieron las dos obras que nos han quedado de Nicómaco de Gerasa, en Arabia: *Introducción a la Aritmética* y *Manual de música.* En la primera se defiende la preexistencia de los números en el espíritu del creador con anterioridad a la creación del mundo. Los números son los modelos a que se conforman y ordenan todas las cosas. Los principios de la creación son el *uno,* que se identifica con la razón o divinidad, y la *dualidad,* que se identifica con la materia, según la doctrina de los antiguos académicos.

Numenio de Apamea, en Siria, vivió en la segunda mitad del siglo I después de Jesucristo y su doctrina es una mezcla de elementos pitagóricos y platónicos. Según Numenio, la filosofía de los griegos se deriva de la sabiduría oriental; Platón es un "Moisés helénico". Escribió: *De los misterios según Platón, Sobre el bien y De la separación de los académicos de Platón,* obras de las que nos quedan algunos fragmentos. Es notable la división de las tres divinidades. Distingue de la primera divinidad al demiurgo como un segundo dios. El *primer dios* es el puro entendimiento, principio de la realidad y rey del universo. El *segundo dios* es el demiurgo, que obra sobre la materia, forma el mundo y es el principio del devenir. El mundo, producido por el demiurgo, es el *tercer dios.*

Se funden en esta concepción los conceptos platónicos del bien como principio supremo y del demiurgo con el concepto aristotélico de Dios, como puro entendimiento. En el hombre, Numenio distingue dos almas, una racional y otra irracional, y declara que la entrada del alma en un cuerpo es siempre un mal, porque la realidad incorpórea y el devenir corpóreo se relacionan entre sí como el alma buena y mala del mundo.

La doctrina de Numenio presenta características que debían ser comunes a la filosofía de este período: el sincretismo grecooriental, la conciliación entre Pitágoras y Platón, la creencia en divinidades intermedias entre Dios y el mundo, la oposición entre espíritu y materia como oposición entre el bien y el mal.

118. EL PLATONISMO MEDIO

La misma mezcla de doctrinas dispares se encuentra en los seguidores de la escuela de Platón, a partir del siglo I d. de C., como continuación de la orientación ecléctica, que había empezado con Antíoco de Ascalona. De los numerosos representantes de la escuela en este período, el más notable es Plutarco, que nació el año 45 d. de C. y desarrolló su actividad científica en Atenas, adonde fue el año 66 d. de C. Nos han quedado de él numerosísimas obras de comentarios a Platón, de polémica contra los estoicos y epicúreos, de física, de psicología, de ética, de religión y de pedagogía. Es también autor de las famosas *Vidas paralelas,* de griegos y romanos.

Plutarco considera imposible hacer derivar todo el mundo de una causa única. Si Dios fuese la única causa del mundo, no debería existir el mal; es necesario, pues, admitir, al lado de Dios, otro principio, que sea la causa del mal en el mundo, como Dios es causa del bien. Este principio no es la materia, sino una fuerza indeterminada e indeterminable, que es sojuzgada por Dios en el acto de la creación, pero permanece de un modo permanente en el mundo, como causa de toda imperfección y de todo mal. Dios, como bien puro, está situado así absolutamente por encima del mundo; y su relación con el mundo queda establecida por medio de divinidades intermedias o *demonios,* con cuya acción Plutarco explica y justifica las creencias de la religión popular de los griegos y de otras naciones. Plutarco acepta la división platónica del alma en intelectiva o racional, irascible y concupiscible *(De las virtudes morales,* 3). En otras partes combina juntamente la división de Platón con la de Aristóteles, y admite así cinco partes del alma. De todas maneras, mantiene la superioridad del entendimiento sobre las otras partes. En la ética sigue con preferencia a Aristóteles. Hay cosas que no tienen una relación necesaria con nosotros, como el cielo, la tierra, el mar, los astros; otras que la tienen, como el bien, el mal, el placer, el dolor. Las primeras son objeto de la razón (λόγος) *científica* o *teorética,* las segundas de la razón *volitiva o práctica.* La virtud propia de la razón especulativa es la *sabiduría (σοφία);* la propia de la razón práctica es la *prudencia (φρόνησις).* La razón práctica tiene por objeto moderar los impulsos de la parte irracional del alma y hallar el justo medio entre el exceso y el defecto. Así determina las virtudes morales o éticas; las cuales opone Plutarco a la apatía cinicoestoica, como la armonía y el justo medio entre las pasiones frente a la abolición completa de las mismas, que ni es posible ni deseable.

La obra de Plutarco ha tenido una importancia mucho mayor que su significado especulativo. A través de ella se han difundido y han sido conocidas en todos los países las doctrinas fundaméntales de la filosofía griega, más que a través de las obras originales. Con todo, nada hay en su filosofía que tenga la potencia y el rigor de la investigación clásica.

119. LA FILOSOFÍA GRECOJUDAICA

Si, por una parte, la filosofía griega tiende la mano en este período a la sabiduría oriental, por otra la sabiduría oriental tiende la mano a la sabiduría griega, solidarizándose con ella en el mismo intento de fundir conjuntamente los resultados de la investigación griega con la tradición religiosa del Oriente.

En Palestina, en el siglo I de la era cristiana, la secta de los Esenios, de que nos hablan Filón, Josefo y Punió, muestra una profunda afinidad con el neopitagorismo, de tal modo que hace suponer que aquélla se desarrolló bajo la influencia de los misterios orficopitagóricos. Esta secta estaba constituida por varias comunidades sometidas a una severa disciplina y a un cierto número de reglas ascéticas. Desde el punto de vista doctrinal, interpretaban alegóricamente el *Viejo Testamento* según una tradición que hacían llegar hasta Moisés; creían en la preexistencia del alma y en la vida después de la muerte; admitían las divinidades intermedias o demonios, y la posibilidad de profetizar el futuro. Casi todas estas creencias se encuentran en el neopitagorismo y en el platonismo medio. A los Esenios se les suelen atribuir las doctrinas expuestas en documentos recientemente descubiertos en las proximidades del Mar Muerto y que precisamente suelen llamarse "rollos del Mar Muerto". En efecto, estas doctrinas no se diferencian de las de los Esenios tal como se conocen por las fuentes tradicionales; de todas formas, los documentos que las contienen son una prueba más de la difusión de la filosofía grecojudaica de carácter religioso en la época inmediatamente anterior a la venida del cristianismo.

Afín a los Esenios fue la secta judeoegipcia de los Terapéuticos, que se desarrolló en Egipto.

Alejandría fue un terreno muy favorable para la fusión de elementos doctrinales griegos y orientales. Algunos fragmentos de Aristóbulo (hacia 150 a. de C.) procuran demostrar que ya Pitágoras y Platón habían conocido los escritos del Antiguo Testamento.

En el libro de la *Sabiduría* del Antiguo Testamento, compuesto probablemente en el siglo I a. de C., hay claras reminiscencias de platonismo y de pitagorismo, en la afirmación de la preexistencia y de la inmortalidad del alma, del *impedimento* que es para ella el cuerpo y en la concepción de una materia preexistente y del *Logos* como mediador de la creación divina.

120. FILÓN DE ALEJANDRÍA

Nació en Alejandría entre el año 30 y el 20 a. de C. Filón el Judío estuvo en Roma en el año 40 a. de C. como embajador de los judíos ante el emperador Calígula. Tenemos un gran número de escritos suyos de diversos temas entre los que destacan los que constituyen un comentario alegórico del Viejo Testamento.

Filón, por un lado, · manifiesta una gran veneración por las Sagradas Escrituras, y, en primer lugar, por Moisés, a quien considera inspirado directamente por Dios, y, por otro lado, es un admirador de los filósofos griegos y opina que la verdad contenida en ellos es la misma de los libros

sagrados. Llega a este convencimiento interpretando alegóricamente las doctrinas del Viejo Testamento y adaptando a ellas los conceptos de la filosofía griega. El resultado es una forma de platonismo muy cercana a la que se había ido desarrollando en Alejandría y que se solía referir a Platón y a Pitágoras. Los puntos fundamentales de la filosofía de Filón son tres: la trascendencia absoluta de Dios respecto a todo lo que el hombre conoce; la doctrina del *Logos* como intermediario entre Dios y el hombre, considerar que el fin del hombre es la unión con Dios. En su perfección absoluta, Dios es tal que es imposible comprender su naturaleza. Aun el hombre inspirado puede ver *que* él *es,* pero no *qué es.* Dios es superior al bien y a la unidad y no puede tener otro nombre sino de ser (como indica la misma palabra hebrea Yahveh (El que es).A Dios pertenecen las dos potencias primeras, la bondad y el poder; por la primera, El es propiamente Dios; por la segunda, es el *Señor.* Entre estas potencias, hay una tercera, que las concilla a ambas, la *Sabiduría, Logos* o *Verbo* de Dios, que es la imagen más perfecta de Dios, mismo.

El *Logos* ha sido el mediador de la creación del mundo. Antes de crear el mundo, Dios creó un modelo perfecto del mismo, no sensible, incorpóreo y semejante a sí, que es precisamente el Logos. *(De mundi opif.* 4). Y, valiéndose de él, creó el mundo. Lo creó sirviéndose de una materia que él mismo había preparado antes y que era primitivamente indeterminada, falta de norma y cualidad: Dios la determinó, le dio forma y cualidad, y de esta manera del desorden la llevó al orden. De la materia se derivan las imperfecciones del mundo. El Logos divino es la sede de las ideas, por cuyo medio Dios ordena y plasma las cosas materiales. Las ideas son, pues, concebidas por Filón como *fuerzas,* porque por su medio la materia queda plasmada.

El fin del hombre es su unión con Dios. Para llegar a Dios, el hombre debe, en primer lugar, librarse de la sensibilidad y de los vínculos del cuerpo; debe librarse también de la razón y esperar a la gracia divina que le eleve hasta la visión de Dios. Esta visión se tiene solamente cuando el hombre ha salido fuera de sí mismo *(εκτασις), y* está bajo una especie de furor dionisíaco, como ebrio y alocado. Se trata de una condición que no se puede expresar, porque es sobrehumana y misteriosa. *(De ebrietate,* 261-62).

BIBLIOGRAFIA

§ 117. El material antiguo sobre los neopitagóricos, en Zeller, III, 2, p. 124 y sigs., 165 y sigs., 234 y sigs. Los *Dichos áureos en* Diehl, *Anthol. lyrica,* Leipzig, 1923. El escrito de Ocello, en Mullach, *Frag. phil. graec..* I, que contiene también las *Cartas* atribuidas a Pitágoras. *Los Dichos,* los *Símbolos,* las *Canas* de Pitágoras y las vidas del mismo de Porfirio y de Jamblico han sido traducidas al italiano por Pesenti, Lanciano, 1922 (Cult, del alma).

§ 118. Datos antiguos sobre Plutarco, recogidos en Zeller, III, 2, p. 176 y sigs. Las obras de Plutarco se encuentran en numerosas ediciones: véase la de siete volúmenes, al cuidado de varios autores, en la Bib. Teubn., de Leipzig; D. Bassi, *II pensiero morale, pedagogico, religioso di Plutarco,* Florencia, 1927; Thevenaz, *L'ame du monde, ¡e devenir et la mattere chez Plutarque,* París, 1939.

§ 119. Para los Esenios, el material antiguo en Zeller, III, 2, p. 308 y sigs. Sobre los rollos del Mar Muerto: Dupont-Sommer *Observations sur le Commentaire d'Habacuc découvert pres de la Mer Mone,* París, 1950; id., *Observations sur le Manuel de Discipline découvert pres de la Mer Morte,* París. 1951; Millar Burrows *The Dead Sea Scrolls,* Nueva York, 1956 (que contiene además la

traducción inglesa de los textos encontrados). Para el material sobre el Viejo Testamento: Stäjlin, en Christ-Schmid, *Geschichte der griech. Lit., II*, 6.[a] ed., 542 y sigs.

§ 120. De las obras de Filón, las ediciones son: Mangey, Londres, 1742; Richter, Leipzig, 1828-1830; Cohn y Wendland, Berlín, 1896, *Commentane allégorique des saíntes lois,* texto, trad, franc. y comentarios de Brehier, Paris, 1909.

Sobre Filón: Brehier, *Les idees philos. et relig. de Phil. d'Alex.,* París, 1908; Goodenough, *The Politics of Philo-Judaeus,* New Haven, 1938 (con bibliografía); Wolfson, *Philo. Foundations of Religions Philosophy in Judaism, Christianity and Islam,* Cambridge, Mass., 2 vol., 1947.

CAPITULO XVIII

EL NEOPLATONISMO

121. LA ESCOLÁSTICA NEOPLATÓNICA

El neoplatonismo es la última manifestación del platonismo en el mundo antiguo. Resume y formula sistemáticamente, y (con Proclo) de un modo escolástico, las tendencias y las orientaciones que se habían manifestado en la filosofía griega y alejandrina del último período. Elementos pitagóricos, aristotélicos, estoicos se funden con el platonismo en una vasta síntesis que debía influir poderosamente todo el curso del pensamiento cristiano y medieval, y a través de él, también el pensamiento moderno. El neoplatonismo es, pues, la manifestación más destacada de la orientación religiosa que prevalece en la filosofía de la era alejandrina. Es también la primera forma histórica de *escolástica,* si se aplica este nombre a la filosofía que trata de verificar la comprensión racional de las verdades religiosas tradicionales (§ 173). En efecto, la actitud religiosa implica que la verdad como tal no se busca: ha sido ya revelada y posee la garantía de la tradición. En cambio, es oportuno comprender, explicar y defender tal verdad; para este fin se utiliza la filosofía que más se presta a ello, en este caso el platonismo.

De ahí que el neoplatonismo no tenga nada que ver con el platonismo originario y auténtico. Es, por el contrario, una especie de escolástica que usa el platonismo en confusa mezcla con otros elementos doctrinales heterogéneos, con el fin de justificar una actitud religiosa. El hecho de que Proclo, el más consciente representante de la escolástica neoplatónica, considerase como apócrifas la *República* y las *Leyes* de Platón, que no se prestan, por dominar en ellas los temas políticos, a ser usadas con vistas a una apologética religiosa, es prueba evidente de la discontinuidad que hay entre platonismo y neoplatonismo y de la imposibilidad de utilizar a éste como elemento para la comprensión histórica del platonismo originario.

Amonio Sacas, el fundador del neoplatonismo, vivió entre el 175 y el 242 d. de C, y no dejó escrito alguno. Era bracero, de donde le viene el sobrenombre de "Sacas"; después enseñó en Alejandría la filosofía de Platón.

Entre sus discípulos se cuentan Orígenes, que no debe confundirse con el Orígenes cristiano (§ 144) y Casio Longino (213-273), retórico y filólogo, con cuyo nombre nos ha llegado el escrito *De lo sublime,* que sin embargo no es suyo.

El verdadero fundador del neoplatonismo es Plotino. Nació en Licópolis,

Egipto, el año 203 ó 205 d. de C. Participó en la expedición del emperador Gordiano contra los persas, para conocer las doctrinas de los persas e indios; a la vuelta, se estableció en Roma, donde su escuela contó entre sus numerosos oyentes a muchos senadores romanos. El emperador Galieno y su mujer Salonina fueron también admiradores suyos. Murió en Campania a la edad.de 66 años, en 269 ó 270 d. de C.

Su discípulo Porfirio, de Tiro (n. el 232-33 y m. a principios del siglo IV), publicó los escritos del maestro, ordenándolos en seis *Enéadas*, *o* sea libros de nueve partes cada uno. Porfirio es también autor de numerosas obras originales. Entre ellas son particularmente importantes una *Vida de Plotino*, una *Vida de Pitágoras y* la *Introducción a las Categorías de Aristóteles*, que es un comentario a la obra aristotélica en forma de diálogo. El interés fundamental de Porfirio es practicorreligioso. Saca de la doctrina de Platino razones para defender la religión pagana.

122. PLOTINO. LA TRASCENDENCIA DE DIOS

Plotino acentúa hasta el extremo la trascendencia de Dios, sobre la cual habían ya insistido Plutarco, los neopitagóricos y Filón. Pero mientras Filón identifica todavía a Dios con el ser, Plotino afirma que Dios es "más allá del ser" (V, 5, 6); "más allá de la sustancia" (VI, 8, 19); "más allá de la mente" (III, 8, 9) de modo que es trascendente con respecto a todas las cosas, aun produciéndolas y manteniéndolas en el ser él mismo (V, 5, 12). De esta manera, la causa del ser queda separada en cierta manera del ser, como lo que es inaprensible e inexpresable por parte del hombre. El nombre menos inadecuado pava designar a Dios es, según Plotino, el de *Uno,* y ello tanto porque Dios es la unidad, es decir, la causa simple y única de todas las cosas, como porque el nombre de "Uno" se presta a designar lo que es simple y diverso de todas las cosas que vienen después. (V, 4, 1). No obstante, el propio Plotino advierte que este nombre no contiene más que la exclusión de lo múltiple y, salvo esta exclusión, no es más adecuado que los demás para designar a Dios (V, 5, 6). Con estas consideraciones, Plotino inicia lo que luego se llamó la teología negativa, esto es, la determinación de Dios por medio del reconocimiento de la imposibilidad de predicar o afirmar de *él* todas y cada una de las determinaciones finitas.

Por otra parte, la definición de Dios como unidad no tiene nada que ver con el monoteísmo. Conforme a toda la tradición griega, Plotino defiende explícitamente el politeísmo como consecuencia necesaria del poder infinito de la divinidad: "No restringir la divinidad a un ser único, hacerla ver tan múltiple como ella misma se manifiesta; eso es lo que significa conocer el poder de la divinidad, capaz de crear —incluso permaneciendo como ella es una multiplicidad de dioses unidos a ella, que existen por ella y proceden de ella (II, 9, 9).

Para una divinidad concebida de esta manera evidentemente la creación no puede ser un acto de voluntad, que implicaría un cambio en la esencia divina. La creación acontece de tal manera que Dios permanece inmóvil en el centro de la misma, sin quererla ni consentirla. Es un proceso de *emanación,* semejante a aquel por el que la luz se difunde en torno al cuerpo

luminoso o el calor en el cuerpo caliente, o, mejor, como el perfume que emana del cuerpo oloroso (V, I, 6). Empleando la noción aristotélica de Dios como "pensamiento del pensamiento" (§ 78) Plotino interpreta la emanación misma como el pensamiento que el Uno piensa de sí mismo. El Uno, pensándose, da origen al Intelecto, que es su imagen (V, 4, 2); el Intelecto, pensándose, da origen al Alma, que es la imagen del Intelecto (IV, 8, 3). Y así, de imagen en imagen, la emanación es también un proceso de degradación. Lo que emana del Uno es inferior al Uno, como la luz es menos luminosa que la fuente de donde dimana y la ola de perfume es menos intensa a medida que se aleja del cuerpo oloroso. Los seres que emanan de Dios no pueden, por lo tanto, tener su perfección ni su unidad, sino que tienden cada vez más hacia la imperfección y la multiplicidad.

123. PLOTINO: LAS EMANACIONES

La primera emanación del Uno es el Intelecto *(νους),* que es la imagen más próxima a él. El Intelecto contiene ya la multiplicidad, por cuanto implica distinción entre el sujeto que piensa y el objeto pensado. Este Intelecto, como el Logos o el Verbo de Filón, es la sede de las ideas platónicas. Lo identifica Plotino con el Demiurgo de que habla Platón en el *Timeo.*

Del Intelecto procede la segunda emanación, el *Alma del Mundo,* que es Verbo y Acto del Intelecto, como el Intelecto lo es del Uno. El Alma, por un lado, mira al Intelecto del que procede, y así piensa; por otro, se mira a sí misma y se conserva; por otro aun, mira lo que hay después de ella y lo ordena, lo gobierna y lo rige. Así el Alma universal tiene una parte superior que se dirige al Intelecto y una parte inferior que se dirige al cuerpo: con esta gobierna el universo y es *Providencia.*

Dios, el Intelecto y el Alma del Mundo constituyen el *mundo inteligible.* El *mundo corpóreo* supone para su formación, además de la acción del Alma del Mundo, otro principio del que deriven las imperfecciones, la multiplicidad y el mal. Este principio es la *materia,* concebida por Plotino negativamente, como *privación* de realidad y de bien. La materia está en el extremo inferior de la escala en cuya cima está Dios. Es la oscuridad que comienza allí donde termina la luz: por consiguiente, es no-ser y mal.

Las almas singulares son partes del Alma del Mundo. El Alma universal ha entrado en la materia vivificándola y penetrándola completamente; pero permaneciendo en sí misma única e indivisible. Ella produce la unidad y la simpatía de todas las cosas del Mundo; ya que éstas, al tener un alma única, se enlazan unas con otras como los miembros de un mismo animal.

Dominado como está por el Alma universal, el mundo tiene un orden y una belleza perfecta. Para descubrir este orden es menester mirar al todo, en el cual encuentra su función y su sitio cada parte individual, aun las que aparentemente son imperfectas o malas. El vicio mismo tiene una función útil al todo, porque es un ejemplo de la fuerza de la ley y acaba por producir útiles consecuencias (III, 2, 5).

124. PLOTINO: LA CONCIENCÍA Y EL RETORNO A DIOS

En la filosofía de Plotino hay un concepto que se hace central y dominante, que ya había aparecido en la especulación de los estoicos: el concepto de la *conciencia.* La conciencia no es el conocimiento de los propios estados internos, sino la actitud del sabio que no necesita salir fuera de sí para encontrar la verdad, por lo que siempre tiene la mirada dirigida hacia sí mismo. La conciencia es, en este sentido, el campo privilegiado en que se manifiestan en su evidencia las verdades más altas a las que el hombre puede llegar y la fuente o el principio mismo de tales verdades, o sea, Dios. El presupuesto de este concepto es la autosuficiencia del sabio, sobre lo cual habían insistido los estoicos y que había dominado en las especulaciones morales de los estoicos romanos. La distinción establecida por Epicteto entre "las cosas que están en nuestro poder", es decir, las cosas externas, como fundamento de las actitudes morales del hombre, no es sino un corolario del principio de la conciencia. Para designar la conciencia como introspección o auscultación interior, Plotino emplea expresiones como "retorno a sí mismo", "vuelta a la interioridad", "reflexión sobre sí" y contrapone constantemente esta actitud propia del sabio a la del que, por el contrario, como norma de su vida, se apoya en el conocimiento de las cosas externas. "El sabio —dice Plotino- saca de sí mismo lo que revela a los demás y mira hacia sí mismo, pues no sólo tiende a unificarse y aislarse de las cosas externas, sino que está vuelto hacia sí mismo y encuentra en sí mismo todas las cosas" (III, 8, 6).

El retorno a Dios es un camino que el hombre puede iniciar y recorrer sólo mediante el retorno a sí mismo. Las etapas del retorno a Dios son las etapas de la interiorización progresiva del hombre y, ante todo, de su liberación de toda dependencia o relación con la exterioridad corporal. Por consiguiente, Plotino afirma que el primer deber del hombre es librarse de sus vinculaciones corporales y purificarse por medio de las virtudes. Las virtudes son caminos de purificación por ser vías de liberación de la exterioridad. Con la inteligencia y la sabiduría, el alma del hombre se habitúa a obrar por sí sola, sin la ayuda de los sentidos corporales; con la templanza se libera de las pasiones; con la fortaleza no teme separarse del cuerpo; con la justicia procede de tal manera que sólo manden en él la razón y el Intelecto (I, 2, 3). Sin embargo, la virtud como purificación constituye solamente una condición liberadora del camino interior hacia Dios. En la música, en el amor y en la filosofía, el alma encuentra las sendas positivas del retorno a Dios.

Por medio de la música el hombre debe proceder más allá de los sonidos sensibles, tratando de alcanzar sus relaciones y sus medidas para remontarse a aquella armonía inteligible que es la misma belleza. Mediante el amor, el hombre se eleva gradualmente (según el proceso ya descrito por Platón en el *Fedro)* de la contemplación de la belleza corporal a la de la belleza incorpórea, que es un reflejo o imagen del Bien, es decir, de Dios. En efecto, la belleza resplandece en las cosas que se hallan más cerca de la perfección; una estatua es más bella que un bloque de mármol, un cuerpo vivo es más bello que una estatua. Pero, más allá de la belleza, el hombre debe avanzar con la filosofía hacia la fuente misma de la belleza, que es Dios. Sin

embargo, no podrá llegar a Dios por medio de la inteligencia, porque ésta se ve condicionada por el dualismo del sujeto que piensa y el objeto pensado, mientras que Dios es absoluta unidad. En la visión de Dios no hay intervalo ni dualidad, sino que el alma se une a Dios totalmente en un impulso de amor. No se trata de una visión, sino "de éxtasis y de simplificación, de reposo y de unión, de entrega completa". El filósofo sólo raramente podrá alcanzar esta situación. Porfirio nos atestigua que en los seis años que estuvo con el maestro, Plotino alcanzó el éxtasis únicamente cuatro veces.

125. LA ESCUELA SIRIACA

El discípulo de Porfirio, Jámblico de Calcídica, muerto hacia el 330, comienza el llamado neoplatonismo siríaco, mucho más cercano a las fuentes orientales que el plotinismo. El fue autor de numerosas obras, de las cuales nos quedan cinco libros de *Los misterios de los egipcios.* Jámblico es un teólogo más bien que un filósofo. Multiplica las emanaciones plotinianas, subdividiéndolas en tantas divinidades como corresponden a los dioses de la religión popular. Insiste, por tanto, en el valor de la *teurgia,* que es la virtud mágica de los ritos y de las fórmulas propiciatorias. La divinidad, nos dice, no puede ser persuadida a obrar por nuestro pensamiento, porque la perfección no es arrastrada a obrar por lo que es imperfecto. Obra, en cambio, por virtud de los símbolos y de las fórmulas que ella misma ha sugerido a los hombres. El neoplatonismo se inclinaba con Jámblico hacia una teología mítica que se prestaba a justificar todas las supersticiones de las creencias paganas.

Jámblico tuvo numerosos discípulos que, según los datos que nos han quedado, aparecen desprovistos de toda originalidad. Cuando el emperador Juliano, llamado el Apostata, quiso dar nueva vida al paganismo para ponerlo como fundamento de la vida política del Imperio, recurrió precisamente a la filosofía neoplatónica en la forma que Jámblico le había dado.

Entretanto, la escuela platónica de Alejandría continuaba y tuvo nuevo esplendor por una mujer, Hipacia, que cayó, en 415, víctima del fanatismo de la plebe cristiana, suscitada contra ella por el obispo Cirilo.

Por los escritos de su discípulo Sinesio de Cirene (n. hacia 370), que el año 411 fue hecho obispo de Tolemaida (167), parece que expuso la doctrina neoplatónica según las enseñanzas de Jámblico.

126. LA ESCUELA DE ATENAS

La última fase del neoplatonismo fue dedicada preferentemente al comentario de las obras de Platón y Aristóteles. Al principio del siglo V, el jefe de la escuela ateniense fue Plutarco, de Atenas, hijo de Nestorio, que murió muy viejo el año 401-2 y comentó a Platón y Aristóteles.

La investigación metafísica fue, en cambio, cultivada por Siriano (el maestro de Proclo), el cual siguió especialmente a Platón, a quien consideraba superior a Aristóteles, y quiso conciliar con los pitagóricos y con los neoplatónicos.

Proclo es el principal representante de la orientación ateniense. Habiendo nacido en Constantinopla en 410 y educado en Licia, a los 20 años se fue a Atenas, donde permaneció hasta su muerte, en el año 485. Sus obras más importantes son el *Comentario* al *Timeo,* a la *República,* al *Parménides,* al *Alcibíades I* y al *Cratilo, y* dos escritos sistemáticos, la *Institución Teológica y* la *Teología platónica.*

Proclo dio a la filosofía neoplatónica su forma definitiva. Le sucedieron numerosos pensadores, que siguieron sus huellas, pero que no ofrecen ninguna contribución original a su doctrina. A la última generación de neoplatónicos pertenece Simplicio, cuyos comentarios a muchas obras aristotélicas tienen para nosotros la mayor importancia como fuentes de todo el pensamiento antiguo, y representan, además, una notable obra del pensamiento.

En el año 529 Justiniano prohibió la enseñanza de la filosofía en Atenas y confiscó el ingente patrimonio de la escuela platónica. Damascio, que era el jefe de la misma, con otros seis compañeros entre los que se hallaba Simplicio, se refugió en Persia. Pero volvieron de allí, desengañados, bien pronto. El pensamiento platónico ya no existía como tradición independiente, porque había sido absorbido y asimilado por el pensamiento cristiano.

El último representante de aquél puede decirse que fue Severino Boecio (§ 172). Boecio tradujo y comentó los principales escritos del *Organon* aristotélico y la *Introducción a las categorías* de Porfirio. Escribió también un *Comentario* de esta obra y otros trabajos de lógica, matemáticas y música. En la cárcel escribió, además, la obra que le ha hecho famoso en toda la Edad Media, *La consolación de la filosofía.* Esta obra no es original, sino resultado de varias fuentes, entre las cuales se cuenta *d Protréptico* de Aristóteles, quizá conocido a través de algún escrito más reciente que lo reproducía. El punto de vista de Boecio es un platonismo ecléctico. De Platón saca Boecio el concepto de la divinidad como el Sumo Bien; con Aristóteles considera a Dios como el primer motor inmóvil; con los estoicos admite la providencia y el hado. Aunque siendo cristiano, en su filosofía sigue de cerca el neoplatonismo de la época. Representa en su persona el paso de la Antigüedad a la Edad Media; es el último romano y el primer escolástico.

127. LA DOCTRINA DE PROCLO

El punto fundamental de la filosofía de Proclo es la ilustración de aquel principio triádico que es propio del neoplatonismo. Todo proceso se cumple por vía de semejanza de las cosas que surgen con aquello de lo cual proceden. Un ser que produce a otro permanece en sí mismo inmutable; pero la cosa producida necesariamente se le asemeja. Ahora bien, el efecto, en cuanto tiene algo idéntico a la causa, queda en ella, en cuanto tiene algo diverso procede de ella. Pero siendo semejante es en cierto modo idéntico y diverso; por lo tanto, permanece y procede al mismo tiempo, y no hace ninguna de las dos cosas sin la otra. Ahora bien, cualquier cosa que procede por naturaleza de un ser, vuelve a él.

Vuelve a él, por cuanto no puede hacer otra cosa que aspirar a la propia causa, que es su bien; y todo ser desea el bien. Este retorno o conversión se realiza por la semejanza del que vuelve con aquello a lo que vuelve *(Inst. Teol.,* 30, 32). Con esto Proclo distingue en el proceso de emanación de todo ser a partir de su causa tres momentos: 1.° el *permanecer (μονή)* inmutable de la causa en sí misma; 2.° el *proceder* (πρόοδος) de ella por parte del ser derivado que por su semejanza con ella queda a ella adherido y a la vez se aleja de la misma; 3.° el *retorno* o *conversión (επιστροφή)* del ser derivado a su causa originaria. Aquel proceso de la emanación que Plotino había expuesto en términos metafóricos con el ejemplo de la luz y del olor, es justificado por Proclo con esta dialéctica de la relación entre la causa y la cosa producida, por la cual ellas, al mismo tiempo, se enlazan, se separan y vuelven a unirse en un proceso circular, en el cual el principio y el fin coinciden.

El punto de partida del proceso entero es el Ser originario o *Uno,* Causa primera y Bien absoluto, que Proclo, como Plotino, considera incognoscible e inefable. Del *Uno* proceden una multiplicidad de Unidades o *Enadas,* que son también Bienes supremos y Divinidades que sirven de intermedianos entre el *Uno* originario y el mundo del Intelecto. El *Intelecto,* que es la tercera fase de la emanación, es dividido por Proclo en tres momentos: lo inteligible (el objeto del Intelecto), que es el *ser;* lo *inteligible-intelectual,* que es la *vida;* lo *intelectual* (intelecto como sujeto), que es el *intelecto.* El ser y la vida, a su vez, se dividen en varios momentos, a cada uno de los cuales Proclo hace corresponder una divinidad de la religión popular. El cuarto momento de la emanación es el *Alma,* dividida en tres especies: la *divina,* la *demoníaca* y la *humana;* las primeras dos especies se dividen de nuevo y se identifican con divinidades o seres de la superstición popular.

El Mundo está gobernado y organizado por el Alma divina. El mal no procede de la divinidad, sino de la imperfección de los grados medios y bajos de la escala del mundo y de sus deficiencias en la aceptación del bien divino. La materia no puede ser causa del mal, porque ha sido creada por Dios como cosa necesaria para el Mundo.

Además de las distintas facultades que señalan Platón y Aristóteles en el Alma, Proclo admite en ella una facultad superior a todas, el *Uno* en el alma, que corresponde al Uno en el Mundo y es la facultad apta para conocerlo. El proceso de elevación moral e intelectual del alma culmina en la unión extática con el *Uno.* Los últimos grados de este proceso de elevación son el *amor,* la *verdad* y la *fe.* El amor lleva al hombre hasta la visión de la belleza divina; la verdad hasta la sabiduría divina y el conocimiento perfecto de la realidad. Pero solamente la fe le lleva, más allá del conocimiento y de todo devenir, al reposo y a la unión mística con lo que es incognoscible e inefable.

BIBLIOGRAFÍA

§ 121. Los datos antiguos sobre Amonio Sacas, Orígenes y Longinos, están recogidos en Zeller, III, 2, p. 500 y sigs. Para Plotino, la fuente principal de las noticias biográficas es la *Vida de Plotino,* de Porfirio.

Las obras de Plotino fueron editadas por Creuzer y Moser, Oxford, 1835, edic. reproducida en la Firmin-Didot, París, J855; Volkmann, Leipzig, 1883-1884; en la colección "Las Universidades de Francia" apareció la edic. y trad, de Brehier, en 6 vols., 1924-1938. Las fuentes para la biografía de Porfirio son su *Vida de Plotino y* el articulo del *Léxico, de* Suidas. La *Vida de Plotino* está publicada en la edic. plotiniana de Creuzer y Moser, el *Comentario a las categorías de Aristóteles,* en los "Comentarios griegos de Aristóteles", de la Academia de Berlín, IV, I. Para las ediciones de las obras de Porfirio, ver Ueberweg-Praechter, p. 598. Sobre Porfirio, ver Bidez, *Vie de P. le philosophe neoplatonique,* Gante-Leipzig, 1913.

§ 122, 123, 124. Sobre Plotino: Inge, *The philosophy of Plot.,* 2 vols., Londres, 1918; Brehier, *La Philosophie de Plot.,* Pan's, 1928; Carbonara, *La filosofia di Piotino, 2* vols., Roma, 1938-1939; Jensen, *Plotin*, Copenhague, 1948; *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'antiquité classique,* Vandoeuvres-Genève, 1957; bibl., de Marien en apéndice al volumen IV de la trad, de Cuento.

§ 125. Los datos antiguos sobre Jámblico, Juliano, Hipacia, Sinesio, en Zeller, III, 2, p. 773 y sigs. Las obras de Jámblico en la Bib.Teubneriana de Leipzig. *Sobre los misterios de los egipcios,* ed. Parthey, Berlín, 1857.

Las obras de Juliano han sido publicadas por Bidez y Cumont, París, 1922; las de Sinesio, por Petavio, París, 1612, 2.ª edic., 1633, y en la *Patr. griega* de Migne vol. 66.°. Sobre Juliano el Apóstata: Barbagallo, *Giuliano l'Apostata,* Genova, 1912; Rostagni, *Giuliano l'Apostata,* Turín, 1920.

§ 126. Los datos antiguos sobre Proclo han sido recogidos en la *Vida* del mismo, escrita por su discípulo Marino, ed. Boissonade, Leipzig, 1814. Sobre los otros neoplatónicos de la escuela de Atenas, los datos antiguos han sido recogidos en Zeller, III, 2, p. 805 y sigs. (Plutarco), 890 y sigs. (Simplicio, Damascio, Boecio).

§ 127. Las obras de Proclo fueron publicadas por Cousin, 6 vols., París, 1820-1825; existen también numerosas ediciones de Leipzig de las obras separadas. Las obras de Boecio están en la *Patr. lat.,* de Migne, vols. 63.° y 64.°. Los *Elementos de Teología,* de Proclo, han sido traducidos al italiano por Losacco, Lanciano, 1927; G. Mariano, *L'uomo e Dio in Proclo,* Nápoles, 1952, con bibliografía.

PARTE SEGUNDA

FILOSOFÍA PATRÍSTICA

CAPITULO I

EL CRISTIANISMO Y LA FILOSOFÍA

128. LA FILOSOFÍA GRIEGA Y LA TRADICIÓN CRISTIANA

Grecia fue verdaderamente la cuna de la filosofía. Por primera vez, en el mundo occidental, entendió y realizó la filosofía como *investigación:* como investigación autónoma, que recibe sólo de sí misma el fundamento y la ley de su desarrollo. La filosofía griega demostró que la filosofía no puede ser otra cosa que *investigación, y* esta no puede ser más que *libertad.* La libertad implica que la disciplina, el punto de partida, el fin y el método de la investigación sean justificados y hallados por la misma investigación, y no aceptados independientemente de ella.

El predominio del cristianismo en el mundo occidental determinó una nueva orientación de la filosofía. Toda religión supone un conjunto de *creencias,* que no son el fruto de una investigación, pues consisten en la aceptación de una *revelación.* La religión es la adhesión a una verdad que el hombre acepta en virtud de un *testimonio* superior. Tal es, en efecto, el cristianismo. A los fariseos que le decían: "Tú das testimonio de ti mismo, por tanto, tu testimonio no es verdadero", Jesús respondió: "Yo no estoy solo, sino que somos yo y Aquél que me envió" (S. Juan, VIII, 13, 16), fundando así el valor de su enseñanza en el testimonio del Padre. La religión parece por esto excluir en su mismo principio la investigación y consistir precisamente en lo contrario, en la aceptación de una verdad testificada desde lo alto, independiente de cualquier investigación. Con todo, apenas el hombre se pregunta por el *significado* de la verdad revelada y quiere saber por qué camino puede verdaderamente comprenderla y hacerla carne de su propia carne y sangre de su misma sangre, renace la exigencia de la investigación. Reconocida la verdad en su valor absoluto, tal como es revelada por una potencia superior, queda determinada inmediatamente la exigencia, para cada hombre individual, de acercarse a ella y comprenderla en su auténtico significado, para vivir verdaderamente con ella y de ella. A esta exigencia solo puede satisfacerla la investigación filosófica. La investigación renace, pues, de la misma religiosidad, por la necesidad del hombre religioso de acercarse lo más posible a la verdad revelada. Renace con un fin específico, impuesto por la naturaleza de tal verdad y por las posibilidades que la misma puede ofrecer a su comprensión efectiva por parte del hombre; pero renace con todos los caracteres que son propios de su naturaleza y con tanta mayor fuerza cuanto mayor es el valor que se atribuye a la verdad en que se cree y que se quiere hacer propia.

De la *religión* cristiana ha nacido así la *filosofía* cristiana, la cual ha emprendido la tarea de llevar al hombre a la comprensión de la verdad revelada por Cristo, de manera que pueda verdaderamente realizar el significado auténtico de la misma. Los instrumentos indispensables para esta tarea los halló la filosofía cristiana ya dispuestos por la filosofía griega. Las doctrinas del último período, preferentemente religioso, de la especulación helénica se prestaban a expresar de una manera accesible al hombre el significado de la revelación cristiana; y a tal fin fueron, en efecto, utilizados de la manera más amplia.

129. LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

La predicación de Cristo se enlaza, por un lado, con la tradición hebraica y, por otro, la renueva profundamente. La tradición hebraica enseñaba la creencia en un Dios único, espíritu puro y garantizador del orden moral en el mundo de los hombres; un Dios que ha escogido como pueblo suyo el hebreo, al que ayuda en las dificultades y castiga inexorablemente en sus aberraciones religiosas y en sus faltas morales. La última tradición hebraica, la de los profetas, anunciaba, después de un período de desgracias y castigos tremendos, la renovación del pueblo hebreo y su resurgimiento hasta una potencia material y moral, que haría de él el instrumento directo de Dios para su dominio del mundo.

Al anuncio de esta renovación, que debía verificarse por medio de la obra de un *Mesías* directamente elegido por Dios, se refiere la predicación de Cristo. Pero tal predicación amplía inmediatamente el horizonte del anuncio profético, extendiéndolo del pueblo elegido a todos los pueblos de la Tierra, a todos los hombres " de buena voluntad", cualquiera que sea su raza, su cultura *y* su posición social. Al mismo tiempo, quita a la anunciada restauración todo carácter temporal y político y hace de ella una pura renovación espiritual que debe realizarse en el interior de las conciencias.

El reino de Dios anunciado por Jesús, no exige un cambio político: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (S. Mateo, 22, 21; San Lucas, 20, 25). Es más bien una realidad invisible e interior al hombre: "No se podrá decir 'aquí está, o allí está', porque, en verdad, el reino de Dios esta dentro de vosotros" (San Lucas, 17, 21). "Es semejante al grano de mostaza, que es el más pequeño de todos los granos y llega a hacerse un árbol grande; es semejante a la levadura que se esparce por la harina y la hace fermentar toda" (San Mateo, 13, 31 sigs.; S. Marcos, 4, 30 sigs.;S. Lucas, 13, 18 y sigs.); es, por tanto, una vida espiritual que se desarrolla y, se esparce gradualmente en los hombres. El reino de Dios exige el abandono radical por parte del hombre de todos los intereses mundanos. Jesús afirma explícitamente que no ha venido a traer la paz, sino la espada (S. Mateo, 10, 34); la aceptación de su mensaje significa la ruptura definitiva con todos los lazos terrenos y el dirigirse totalmente a Dios. Por esto dice: "El que hallare su alma la perderá, y el que la perdiere por mí la encontrará" *(Ibid.*, 39). Qué cosa suponga para el hombre esta ruptura total con el mundo y consigo mismo, este total dirigirse a Dios, Jesús lo ha dicho en el *Sermón de la Montaña.* El reino de los cielos es para los pobres de espíritu, para los que

sufren, para los mansos, para los que desean la justicia, para los perseguidos. Impone al hombre el *amor.* A la ley del viejo Testamento: "Ojo por ojo, diente por diente", Jesús impone la nueva ley cristiana: "Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace brillar el sol sobre los malos y sobre los buenos y hace llover sobre justos e injustos. Ya que, si amáis solamente a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? ¿No hacen también esto los publicanos? (1). Y si queréis sólo a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de extraordinario? ¿Acaso no lo hacen los paganos? Sed, pues, perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial" (S. Mat., 5, 44-48).

En la predicación de Jesús, Dios, más que el *Señor,* es el *Padre* de los hombres; más que administrador de aquella justicia inflexible y vengativa que le atribuyen los judíos, es fuente inagotable de amor, que manda a todos el amor como deber primero y fundamental. La comunidad humana que deberá salir de la predicación de Cristo, será, pues, una comunidad fundada en el amor. La relación misma entre el hombre y Dios, debe ser esencialmente una relación de amor. El hombre debe abandonarse a la providencia de su Padre celestial: "Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura" (S. Mat., 6, 33). Pero este abandono no debe ser una espera inerte. "Vigilad, dice Jesús, porque no sabéis qué día vuestro Señor vendrá" (S. Mat., 24, 42). Esperar el reino de Dios significa prepararse incesantemente para él. Nada se concede sin esfuerzo: "Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá" (S. Luc., 11, 9). Toda la enseñanza de Jesús está dirigida a comunicar la exigencia de esta espera activa y preparatoria, de esta búsqueda sin la cual no es posible hacerse dignos del reino de Dios. Por esto se dirige con preferencia a los humildes y a los que sufren ("Yo he sido enviado sólo para las ovejas descarriadas de la casa de Israel" [S. Mat., 15, 24]), mientras juzga que su llamada suena en vano para los que están satisfechos de sí mismos y no tienen nada que pedir a la vida: "Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de Dios" (S. Mat., 19, 24). Sólo del dolor, de la inquietud y de la necesidad nacen en el hombre la aspiración a la justicia, a la paz y al amor, que lleva al reino de Dios.

130. LAS "CARTAS" DE SAN PABLO

Las *Cartas* de S. Pablo, escritas circunstancialmente a diversas comunidades cristianas contienen, además de referencias a la doctrina fundamental de Cristo, avisos, consejos, prescripciones rituales. Pero también incluyen las bases conceptuales de la nueva religión, que debían servir en los siglos siguientes, como puntos constantes de referencia de las disputas teológicas y de las interpretaciones filosóficas. Estas bases o principios conceptuales pueden resumirse de la manera siguiente:

1.° La cognoscibilidad natural de Dios y, por ende, la reducción a culpa de la ignorancia o desconocimiento del mismo. En efecto, Dios es cognoscible a través de sus obras, en las que él mismo

(1) *Publicanos (telonai)* eran los recaudadores de los impuestos públicos, gente odiosa y apegada al dinero.

se ha revelado y en ellas aparecen de modo evidente su poder *y* su gloria *(Rom.,* I, 18-25).

2.° La doctrina del pecado original *y* de la redención mediante la fe en Cristo. "Así como por un hombre entró el pecado en el mundo, *y* por el pecado la muerte, así también la muerte paso a todos los hombres porque todos pecaron" *(Rom.,* V, 12). La redención del pecado se opera mediante la te en Cristo. "Dios es justo *y* justifica a quien tiene fe en Jesús. ¿Dónde hay, pues, razón para ufanarse? Ha sido excluida. ¿Por medio de qué ley? ¿Tal vez la de las obras? No, sino por medio de la ley de la fe. Pues afirmamos que el hombre es justificado por la fe sin obras de la ley" *(Rom.,* III, 26-28).

3.° Él concepto de la *gracia* como acción salvadora de Dios por medio de la fe. "No como fue la transgresión. Pues si por la transgresión de uno solo murieron todos, mucho más sobreabundó la gracia de Dios *y* el don gratuito de la gracia de un solo hombre:Jesucristo"*(Rom.,* V, 15, 16).

4.° El contraste entre la vida según la carne y la vida según el espíritu: "Si vivís según la carne, moriréis; mas si con el espíritu mortificáis las obras del cuerpo, viviréis. Porque todos los que siguen el espíritu *de* Dios, son hijos suyos" *(Rom.,* VIII, 13, 14).

5.° La identificación del reino de Dios con la vida y el espíritu de la comunidad de los fieles, o sea, con la Iglesia. Según S. Pablo, la Iglesia es el *cuerpo* de Cristo, cuyos distintos miembros son los cristianos, pero armonizados y concordes *(Rom.,* XII, 5 *y* sigs.).

En la comunidad cristiana hay sitio para las más diversas tareas, conspirando todas a la unidad del conjunto, pero cada uno debe elegir aquella para la cual ha sido llamado. En las cartas paulinas domina el concepto de la *vocación* (κλεισις) mediante el cual la *gracia* (χάρις) divina opera en cada uno llamándolo al *don* o entrega o a la función carismática que es más conforme con su naturaleza. "Cada uno permanezca en la vocación a que ha sido llamado" *(Cor.,* I, 7, 20). "Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es uno solo; hay diversidad de servicios, pero el Señor es uno solo; hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios que opera todo en todos. El Espíritu se manifiesta en cada uno del modo más útil" *(Cor.,* 1, 12, 4-7). Y así a uno se le ha concedido la sabiduría, a otro la ciencia, a otro la fe, a otro el don de la profecía, pero todos son como los miembros de un solo cuerpo que es el propio cuerpo de Cristo, la comunidad de los cristianos *(Cor.,* 12 y sigs.). Pero esta misma diversidad de funciones en la comunidad hace necesaria la armonía espiritual de sus miembros, armonía que sólo está garantizada por el *amor* (a)gaph *= charitas).* El amor es la condición de toda vida cristiana. Todos los demás dones del espíritu, la profecía, la ciencia, la fe, son nada sin el amor. "La caridad lo soporta todo, tiene fe en todo, lo espera todo, sostiene todo... Quedan estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la mayor de todas es la caridad" *(Cor.,* I, 13, 7, 13). Esta acentuación del valor de la caridad y el puesto central que el concepto de vocación ocupa en las cartas paulinas demuestran con toda evidencia que el cristianismo *ha venido a ser una comunidad histórica,* cuya vida consiste en tratar de comprender la enseñanza y la persona de Cristo y realizar su significado.

131. EL IV EVANGELIO

En los evangelios sinópticos la predicación de Cristo aparece ya estrechamente ligada a la persona de Cristo. Cristo ha dado *testimonio* de la verdad de su enseñanza con la apelación a su Padre celestial, que le ha enviado entre los hombres, con los milagros que ha obrado, y, sobre todo, con su resurrección. El Evangelio de San Juan está dominado, más que los sinópticos, por la figura de Jesús, y presenta por vez primera la tentativa de entender filosóficamente la figura del Maestro y el principio de su enseñanza. El prólogo del IV Evangelio ve en Jesús al *Logos* o Verbo divino. "En el principio existía el Logos y el Logos estaba junto a Dios y el Logos era Dios. En el principio él estaba en Dios. Todo ha sido creado a través de él y sin él ninguna cosa ha sido creada de las creadas. En él estaba la vida y la vida era la luz. de los hombres. Y la luz apareció en las tinieblas y las tinieblas no la recibieron" (S. Juan, 1, 1-5). En estas palabras de San Juan se determina por vez primera la naturaleza de Cristo por el concepto del Logos, que ya había entrado en la tradición hebraica con el libro de la *Sabiduría* (§ 119). Al Logos se atribuye la función de mediador entre Dios y el mundo, en cuanto se dice que todo ha sido creado a través de él. Es reconocida su directa filiación y derivación del Padre (9, 35; 16, 28) y se le atribuye claramente el papel de salvador de todos los hombres. "Yo no ruego por éstos (los discípulos), sino por todos aquellos que por su palabra creerán en mí, para que todos sean una sola cosa, como tú, oh Padre, estás en mí, y yo en ti, para que ellos estén en nosotros y todo el mundo crea que tú me enviaste" (17, 20-21).

En el IV Evangelio la oposición entre los lazos terrenos y el reino de Dios queda expresada como la oposición entre la *vida según la carne* y la *vida según el espíritu,* y es presentada como la *alternativa* crucial del hombre. La vida, según el espíritu, es una. nueva vida que supone un *nuevo nacimiento.* "En verdad, en verdad os digo que si uno no nace de nuevo, no puede ver el reino de Dios. Nicodemo le dijo: ¿Cómo puede nacer un hombre ya viejo? ¿Puede él entrar por segunda vez en el seno de su madre y volver a nacer? Jesús le respondió: En verdad, en verdad te digo, que si uno no nace del agua y del espíritu no puede entrar en el reino de Dios. Lo que ha nacido de la carne es carne, y lo que ha nacido del espíritu, es espíritu. No te asombres si te digo: es menester que nazcáis de nuevo. El viento sopla donde quiere, tú oyes su sonido, pero no sabes de dónde viene ni adonde va; así es todo lo que nace del espíritu" (3, 3-8). Este renacimiento en el espíritu (πνεύμα) es el nacimiento a la verdadera vida. "El espíritu es lo que vivifica, la carne no vale nada; las palabras que yo os he dicho son espíritu y vida" (6, 63). La vida espiritual supone un nuevo criterio de juicio, por esto Jesús dice a los fariseos: "Vosotros juzgáis según la carne; pero yo no juzgo a nadie. Y si juzgo, mi juicio es verdadero, porque yo no estoy solo, sino que estamos yo y Aquel que me ha enviado" (8, 15-16).

El Evangelio de San Juan ha formulado en términos rigurosos la alternativa en que la obra y la persona de Cristo ponían a los hombres.

se ha revelado y en ellas aparecen de modo evidente su poder y su gloria *(Rom.,* I, 18-25).

2° La doctrina del pecado original *y* de la redención mediante la fe en Cristo. "Así como por un hombre entró el pecado en el mundo, *y* por el pecado la muerte, así también la muerte paso a todos los hombres porque todos pecaron" *(Rom., V,* 12). La redención del pecado se opera mediante la fe en Cristo. "Dios es justo *y* justifica a quien tiene fe en Jesús. ¿Dónde hay, pues, razón para ufanarse? Ha sido excluida. ¿Por medio de qué ley? ¿Tal vez la de las obras? No, sino por medio de la ley de la te. Pues afirmamos que el hombre es justificado por la fe sin obras de la ley" *(Rom., III,* 26-28).

3.° El concepto de la *gracia* como acción salvadora de Dios por medio de la fe. "No como fue la transgresión. Pues si por la transgresión de uno solo murieron todos, mucho más sobreabundó la gracia de Dios y el don gratuito de la gracia de un solo hombre: Jesucristo" *(Rom.,* V, 15, 16).

4.° El contraste entre la vida según la carne y la vida según el espíritu: "Si vivís según la carne, moriréis; mas si con el espíritu mortificáis las obras del cuerpo, viviréis. Porque todos los que siguen el espíritu de Dios, son hijos suyos" *(Rom.,* VIII, 13, 14).

5.° La identificación del reino de Dios con la vida y el espíritu de la comunidad de los fieles, o sea, con la Iglesia. Según S. Pablo, 1a Iglesia es el *cuerpo* de Cristo, cuyos distintos miembros son los cristianos, pero armonizados y concordes *(Rom.,* XII, 5 y sigs.).

En la comunidad cristiana hay sitio para las más diversas tareas, conspirando todas a la unidad del conjunto, pero cada uno debe elegir aquella para la cual ha sido llamado. En las cartas paulinas domina el concepto de la *vocación* (κλεισις) mediante el cual la *gracia* (χάρις) divina opera en cada uno llamándolo al *don* o entrega o a la función carismática que es más conforme con su naturaleza. "Cada uno permanezca en la vocación a que ha sido llamado" *(Cor.,* I, 7, 20). "Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es uno solo; hay diversidad de servicios, pero el Señor es uno solo; hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios que opera todo en todos. El Espíritu se manifiesta en cada uno del modo más útil" *(Cor.,* I, 12, 4-7). Y así a uno se le ha concedido la sabiduría, a otro la ciencia, a otro la fe, a otro el don de la profecía, pero todos son como los miembros de un solo cuerpo que es el propio cuerpo de Cristo, la comunidad de los cristianos *(Cor.,* 12 y sigs.). Pero esta misma diversidad de funciones en la comunidad hace necesaria la armonía espiritual de sus miembros, armonía que sólo está garantizada por el *amor* (a)gaph *= charitas).* El amor es la condición de toda vida cristiana. Todos los demás dones del espíritu, la profecía, la ciencia, la fe, son nada sin el amor. "La caridad lo soporta todo, tiene fe en todo, lo espera todo, sostiene todo... Quedan estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la mayor de todas es la caridad" *(Cor., I,* 13, 7, 13). Esta acentuación del valor de la caridad y el puesto central que el concepto de vocación ocupa en las cartas paulinas demuestran con toda evidencia que el cristianismo *ha venido a ser una comunidad histórica,* cuya vida consiste en tratar de comprender la enseñanza y la persona de Cristo y realizar su significado.

131. EL IV EVANGELIO

En los evangelios sinópticos la predicación de Cristo aparece ya estrechamente ligada a la persona de Cristo. Cristo ha dado *testimonio* de la verdad de su enseñanza con la apelación a su Padre celestial, que le ha enviado entre los hombres, con los milagros que ha obrado, y, sobre todo, con su resurrección. El Evangelio de San Juan está dominado, más que los sinópticos, por la figura de Jesús, y presenta por vez primera la tentativa de entender filosóficamente la figura del Maestro y el principio de su enseñanza. E! prólogo del IV Evangelio ve en Jesús al *Logos* o Verbo divino. "En el principio existía el Logos y el Logos estaba junto a Dios y el Logos era Dios. En el principio él estaba en Dios. Todo ha sido creado a través de él y sin él ninguna cosa ha sido creada de las creadas. En él estaba la vida y la vida era la luz de los hombres. Y la luz apareció en las tinieblas y las tinieblas no la recibieron" (S. Juan, 1, 1-5). En estas palabras de San Juan se determina por vez primera la naturaleza de Cristo por el concepto del Logos, que ya había entrado en la tradición hebraica con el libro de la *Sabiduría* (§ 119). Al Logos se atribuye la función de mediador entre Dios y el mundo, en cuanto se dice que todo ha sido creado a través de él. Es reconocida su directa filiación y derivación del Padre (9, 35; 16, 28) y se le atribuye claramente el papel de salvador de todos los hombres. "Yo no ruego por éstos (los discípulos), sino por todos aquellos que por su palabra creerán en mí, para que todos sean una sola cosa, como tú, oh Padre, estás en mí, y yo en ti, para que ellos estén en nosotros y todo el mundo crea que tú me enviaste" (17, 20-21).

En el IV Evangelio la oposición entre los lazos terrenos y el reino de Dios queda expresada como la oposición entre la *vida según la carne* y la *vida según el espíritu, y* es presentada como la *alternativa* crucial del hombre. La vida, según el espíritu, es una. nueva vida que supone un *nuevo nacimiento.* "En verdad, en verdad os digo que si uno no nace de nuevo, no puede ver el reino de Dios. Nicodemo le dijo: ¿Cómo puede nacer un hombre ya viejo? ¿Puede él entrar por segunda vez en el seno de su madre y volver a nacer? Jesús le respondió: En verdad, en verdad te digo, que si uno no nace del agua y del espíritu no puede entrar en el reino de Dios. Lo que ha nacido de la carne es carne, y lo que ha nacido del espíritu, es espíritu. No te asombres si te digo: es menester que nazcáis de nuevo. El viento sopla donde quiere, tú oyes su sonido, pero no sabes de dónde viene ni adonde va; así es todo lo que nace del espíritu" (3, 3-8). Este renacimiento en el espíritu *(πνεύμα)* es el nacimiento a la verdadera vida. "El espíritu es lo que vivifica, la carne no vale nada; las palabras que yo os he dicho son espíritu y vida" (6, 63). La vida espiritual supone un nuevo criterio de juicio, por esto Jesús dice a los fariseos: "Vosotros juzgáis según la carne; pero yo no juzgo a nadie. Y si juzgo, mi juicio es verdadero, porque yo no estoy solo, sino que estamos yo y Aquel que me ha enviado" (8, 15-16).

El Evangelio de San Juan ha formulado en términos rigurosos la alternativa en que la obra y la persona de Cristo ponían a los hombres.

132. LA FILOSOFÍA CRISTIANA

La tarea de entender y realizar el mensaje de Cristo continuó siendo la de la comunidad cristiana en los siglos siguientes. La vida histórica de la Iglesia es el intento continuado de acercar a los hombres al significado esencial del mensaje cristiano, reuniéndolos en una comunidad universal (catolicismo), en la cual el valor de cada hombre se funda únicamente en su capacidad de vivir en conformidad con el ejemplo de Cristo. Pero la condición fundamental de este acercamiento es la *posibilidad* de comprender el significado de aquel mensaje; y tal tarea es propia de la filosofía. La filosofía cristiana no puede tener el fin de descubrir nuevas verdades y ni siquiera el de profundizar y desarrollar la verdad primitiva del cristianismo, sino solamente el de encontrar el camino mejor, por el cual los hombres puedan llegar a comprender y hacer propia la revelación cristiana. Todo lo que era necesario para levantar al hombre del pecado y para salvarle, ha sido enseñado por Cristo y sellado con su martirio. Al hombre no le es dado descubrir sin fatiga el significado esencial de la revelación cristiana, ni puede descubrirlo por sí solo, fiándose únicamente de la razón. En la Iglesia cristiana la filosofía no sólo se dirige a esclarecer una verdad que ya es conocida desde el principio, sino que se dirige a esclarecerla en el ámbito de una responsabilidad colectiva, en la cual cada individuo halla una guía y un límite. La Iglesia misma, en sus asambleas solemnes (Concilios), define las doctrinas que expresan el significado fundamental de la revelación *(dogmas).*

De ello se deriva el carácter propio de la filosofía cristiana, en la cual la investigación personal halla señalados anticipadamente sus límites. No es, como la filosofía griega, una investigación autónoma que debe dirigirse en primer lugar a fijar los términos y el significado de su problema; los términos y la naturaleza del problema ya le han sido dados. Esto no disminuye su significado vital: sólo a través de la investigación filosófica el mensaje cristiano, en la inmutabilidad de su significado fundamental, ha renovado y conservado, a través de los siglos, la fuerza y la eficacia de su magisterio espiritual.

BIBLIOGRAFÍA

§ 128. Sobre la relación entre el cristianismo y la filosofía griega, a la que se refiere el final de este párrafo: Renán, *Les Evangiles et la seconde génération chrét.*, París, 1877; Havet, *Le christianisme et ses origines*, 4 vols., París, 1871-1874; Harnack, *Lebrbuch der Dogmengeschichte*, I, 4.a ed, 1909, p. espec., 121-148 y 496 y sigs.

§ 129. La fuente para el conocimiento del cristianismo es el *Nuevo Testamento*, que está compuesto de los siguientes libros: *Evangelios de Mateo, Lucas, Marcos*, llamados *sinópticos* porque la exposición que dan de la enseñanza y de la vida de Cristo concuerda y forma un cuadro único; *IV Evangelio* o *Evangelio de San Juan*, que presenta una elaboración filosófica de la doctrina y del significado de Cristo; los *Hechos de los Apóstoles;* las *Epístolas* de San Pablo a los Romanos, a los Corintios (I y II), a los Gálatas, a los Efesios, a los Filipenses, a los Colosenses, a los Tesalonicenses (1 y II), a Timoteo, a Tito, a Filemón, a los Hebreos; las *Epístolas universales* de Jaime, de Pedro (I y II), de Juan (I, II y III), de Judas; el *Apocalipsis* de San Juan. Los más importantes de estos escritos desde el punto de vista doctrinal, son los cuatro *Evangelios* y las Cartas de San Pablo, especialmente las

dirigidas a los Romanos y a los Corintios. El Nuevo Testamento está escrito en griego. Entre las ediciones críticas más recientes, véase la de Nestle, Stuttgart, 1928, según la cual han sido traducidos los fragmentos aducidos en el texto.

Sobre el *Nuevo Testamento* véanse las siguientes introducciones generales: R. Knolf-H. Lietzmann-H. Weinel, *Einfübrung in das Neue Testament,* Berlín, 1949; W. Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament,* Berna, 2.[a] ed. 1954; A. Wickenhauser, *Einleitung in das Neue Testament,* Friburgo *de* Brisgovia, 1956; A. Robert-A. Feuillet, *Introduction a la Bible. II, Nouveau Testament,* Tournai, 1959; bajo el cuidado de diversos autores, *Introdutione alla Biblia: IV, I Vangeli,* Turín, sin fecha (pero es del año 1959). Actualizaciones bibliográficas anuales en la "Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzegebiete" (Dusseldorf) y en "Bíblica" (Roma).

§ 130. Sobre los puntos tratados en el texto, véanse los siguientes comentarios a la *Epístola a los Romanos:* T. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Romer,* Leipzig, 1910; M. J. Lagrange, St. *Paul Epitre aux Romains,* París, 1915 (numerosas reediciones; la última de 1950); K. Bart, *Der Romerbrief,* Munich, 1929; O. Kuss, en el *Regensburger Neues Testament,* Regensburger, 1940; C. K. Barret, *The Epistle lo the Romans,* Londres, 1957.

§ 131. Sobre el *IV Evangelio:* J. Wellhausen, *Das Evangelium Johannis,* Berlín, 1908; A. Loisy, *Le quatrieme évangile,* París, 1921 ; M. J. Lagrange, *Evangile selon St. Jean,* París, 1925; W. Bauer, en *Htmdbuch zum Neuen Testament,* Tübingen, 1933; R. Bultmann, en *Kritiscbexegetiscber Kommentar über das Neues Testament,* Gottingen, 1953; Supl. 1957; A. Wickenhauser, en *Regensburger Neues Testament,* Regensburger, 1957; sobre el *Prólogo* en particular, M. E. Boismard, *Le prologue de Saint Jean,* París, 1955.

CAPITULO II

LA PATRÍSTICA DE LOS DOS PRIMEROS SIGLOS

133. CARACTERES DE LA PATRÍSTICA

Cuando el cristianismo, para defenderse de los ataques polémicos y de las persecuciones, y asimismo para garantizar su propia unidad contra escisiones y errores, tuvo que poner en claro sus propios presupuestos teóricos y organizarse como sistema doctrinal, se presentó como expresión completa y definitiva de la verdad que la filosofía griega había buscado, aunque sólo la había hallado de una manera parcial e imperfecta. Una vez en el terreno de la filosofía, el cristianismo sostuvo su continuidad con la filosofía griega y se presentó como la última y más completa manifestación de la misma. Justificó esta continuidad con la unidad de la razón, que Dios ha creado idéntica para todos los hombres y todos los tiempos y a la cual la revelación cristiana ha dado el último y más seguro fundamento; y con esto afirmó implícitamente la unidad de la filosofía y de la religión. Esta unidad *no* es un *problema* para los escritores cristianos de los primeros siglos; es, más bien, un *dato* o un presupuesto, que guía y dirige toda su investigación. Y aun cuando establecen una antítesis polémica entre la doctrina pagana y la cristiana (como en el caso de Taciano), esta antítesis se establece en el terreno común de la filosofía y presupone, por tanto, la continuidad entre cristianismo y filosofía.

Era natural, desde este punto de vista, que se intentase por un lado interpretar el cristianismo mediante conceptos tomados de la filosofía griega para así enlazarlo con tal filosofía, por otra parte conducir el significado de la filosofía griega al mismo cristianismo. Este doble intento, que en realidad es uno solo, constituye la esencia de la elaboración doctrinal de que el cristianismo fue objeto en los primeros siglos de la era común. En esta misma elaboración los Padres de la Iglesia, como era inevitable, se ayudaron e inspiraron en las doctrinas de las grandes escuelas filosóficas paganas, sobre todo, de los estoicos, lanzándose a veces (como ocurre en Tertuliano) hasta aceptar tesis aparentemente incompatibles con el cristianismo, como la de la corporeidad de Dios.

Este período de elaboración doctrinal es la patrística. *Padres de la Iglesia* son los escritores cristianos de la antigüedad, que han contribuido a la elaboración doctrinal del cristianismo, y cuya obra ha sido aceptada y hecha propia por la Iglesia. El período de los Padres de la Iglesia se puede considerar cerrado con la muerte de Juan Damasceno para la Iglesia griega (hacia 754) y con la de Beda el Venerable (735) para la Iglesia latina. Este

período puede dividirse en tres fases. La primera, que llega hasta el año 200, está dedicada a la defensa del cristianismo contra sus adversarios paganos y gnósticos. La segunda, que va desde el 200 hasta el 450, está dedicada a la formulación doctrinal de las creencias cristianas. La última, que va desde el 450 hasta el fin de la patrística, sé caracteriza por la reelaboración y sistematización de las doctrinas ya formuladas.

134. LOS PADRES APOLOGETAS

Los Padres Apologetas del siglo I son los autores de *Cartas* que ilustran algunos puntos particulares de la doctrina cristiana y regulan cuestiones de orden práctico y religioso. Tales son: el autor de la llamada *Carta de Bernabé,* Clemente Romano, Hermes, Ignacio de Antioquía y Policarpo. Pero estos escritores todavía no abordan problemas filosóficos.

La verdadera actividad cristiana empieza con los Padres Apologetas en el siglo II. Estos Padres escriben en defensa *(apología)* del cristianismo contra los ataques y persecuciones que se le dirigen. En este período "los cristianos son hostilizados por los hebreos como extranjeros y son perseguidos por los paganos" *(Epist. ad Diogn.,* 5, 17). Los escritores paganos emplean la sátira y la burla contra el cristianismo (Luciano, Celso). Los cristianos son objeto del odio de la plebe pagana y de las persecuciones sistemáticas del Estado.

En estas condiciones nacen las apologías. La más antigua de que se tiene noticia es la defensa presentada al emperador Adriano hacia el año 124, con ocasión de una persecución de cristianos, por Cuadrato, discípulo de los Apóstoles. De ella sólo conservamos un fragmento, guardado por Eusebio *(Hist. Eccles.,* IV, 3, 2). La apología del filósofo Marciano Arístides ha sido encontrada en 1878 y va dirigida al emperador Antonino Pío (138-161). En ella se afirma ya explícitamente el principio de que sólo el cristianismo es la verdadera filosofía. De hecho, sólo los cristianos tienen el concepto de Dios que se deriva necesariamente de la consideración de la naturaleza. Se usan conceptos platónicos en esta demostración. El orden del mundo, tal como aparece en los cielos y en la tierra, hace pensar que todo se mueve por necesidad y que Dios es el que lo mueve y lo gobierna todo. Arístides insiste en la inaccesibilidad e inefabilidad de la esencia divina, para contraponer el monoteísmo riguroso del cristianismo a las creencias de los bárbaros, que han adorado los elementos materiales, de los griegos, que han atribuido a sus dioses debilidades y pasiones humanas, y de los judíos, que aun admitiendo un solo Dios, sirven más bien a los ángeles que a El. Pero la primera gran figura de Padre apologista y el verdadero fundador de la patrística es Justino.

135. JUSTINO

Justino nació probablemente en el primer decenio del siglo II en Flavia Neápolis, la antigua Siquem, ahora Nablus en Palestina. El mismo nos describe su formación espiritual. Hijo de padres paganos, frecuentó los representantes de las diversas tendencias filosóficas, estoicos, peripatéticos y

pitagóricos, y profesó durante largo tiempo las doctrinas de los platónicos. Finalmente encontró en el cristianismo lo que buscaba, y desde entonces, con su palabra y sus escritos lo defendió como la única y verdadera filosofía. Vivió mucho tiempo en Roma y fundó allí una escuela; y en Roma sufrió el martirio entre e! 163 y el 167. De las obras que nos quedan, sólo tres son seguramente auténticas: el *Diálogo con el Judío Trifón y* dos *Apologías.* La primera y más importante de ellas está dirigida al emperador Antonino Pío, y debe haber sido compuesta en los años 150-155. La segunda, que es un suplemento o un apéndice de la primera, fue motivada por la condenación de tres cristianos, reos de profesarse tales. El *Diálogo con el judío Trifón* refiere una discusión que tuvo lugar en Efeso entre Justino y Trifón y tiende sustancialmente a demostrar que la predicación de Cristo realiza y completa las enseñanzas del Viejo Testamento.

La doctrina fundamental de Justino es que el cristianismo es la "única filosofía segura y útil" *(Dial.,* 8) y que es el resultado último y definitivo a que la razón debe llegar en su investigación. Puesto que la razón no es otra cosa que el Verbo de Dios, esto es, Cristo, del cual participa todo género humano. "Nosotros aprendimos, dice *(Apol. primera,* 46), que Cristo es el primogénito de Dios y que es la razón, de la cual participa todo el linaje humano. Y los que vivieron según razón son cristianos, aunque fueran considerados ateos; entre los griegos Sócrates, Heráclito y otros como ellos; y entre los bárbaros, Abraham y Ananías y Azarías y Misael y Elias y otros muchos. De modo que aquellos que nacieron y vivieron irracionalmente eran malvados y enemigos de Cristo y asesinos de los que viven según la razón; mas quienes vivieron y viven según la razón, son cristianos impávidos y tranquilos." Con todo, estos cristianos anteriores no conocieron toda la verdad. Había en ellos *semillas de verdad,* que no pudieron entender completamente *(Ibid.,* 44). Podían ciertamente, ver de modo oscuro la verdad mediante aquella semilla de razón que había innata en ellos. Pero una cosa es la semilla y la imitación, otra es el desarrollo completo y la realidad, de la cual la semilla y la imitación nacen *(Apol. segunda,* 13). Aquí la doctrina estoica de las *razones seminales* es empleada para fundamentar la continuidad del cristianismo con la filosofía griega, para reconocer en los filósofos griegos a los anticipadores del cristianismo y para justificar la obra de la razón mediante la identificación de la misma con Cristo. Esta doctrina permite a Justino la identificación completa entre el cristianismo y la verdad filosófica. "Todo lo que de verdad se haya dicho pertenece a nosotros los cristianos; ya que, además de Dios, nosotros adoramos y amamos al Logos del Dios ingénito e inefable, el cual se hizo hombre por nosotros, para curarnos de nuestras enfermedades participando de ellas" *(Apol. segunda,* 13).

Dios es el eterno, el increado, el inefable: es la noción de una realidad inexplicable, enraizada en la misma naturaleza de los hombres *(Apol. seg.,* 6). A su lado y por debajo de él hay *otro* Dios, el Logos coexistente y engendrado antes de la creación, por medio del cual Dios creó y ordenó todas las cosas *(Apol. seg.,* 5). Así como una llama no disminuye cuando enciende otra, del mismo modo aconteció con Dios en la creación del Logos *(Dial.,* 48). Después del Padre y el Logos está el Espíritu Santo, llamado por San Justino el *Espíritu Profético,* al cual los hombres deben las virtudes y los dones profeticos *(Apol. primera,* 5).

El hombre ha sido creado por Dios libre de hacer el bien y el mal. Si el hombre no tuviese libertad, no tendría mérito del bien ni de la culpa del mal realizado *(Apol. primera,* 43). El alma del hombre es inmortal sólo por obra de Dios: sin ésta, con la muerte volvería a la nada *(Dial.,* 6). Pero también el cuerpo está destinado a participar de la inmortalidad del alma. Debe venir, en efecto, según el anuncio de los profetas, una segunda *parusia* de Cristo; y esta vez vendrá con gloria, acompañado por la legión de los ángeles: resucitará los cuerpos y revestirá de inmortalidad a los de los justos, mientras condenará al fuego eterno a los de los inicuos *(Apol. primera* 52).

136. OTROS PADRES APOLOGETAS

Discípulo de Justino, en Roma, fue Taciano el Asirio, que nació en Siria y se convirtió en Roma, después de haber conquistado la reputación de filósofo. Más tarde, probablemente en 172, se separó de la Iglesia para pasar a los gnósticos. Taciano es autor de una apología titulada *Discurso a los griegos,* que es en realidad una crítica del helenismo. La obra de Taciano es esencialmente un escrito polémico. Acusa de inmoralidad a los pensadores y poetas griegos y se extiende en invectivas contra ellos. A los errores de los griegos contrapone la doctrina cristiana acerca de Dios y el mundo, del pecado y de la redención. El Logos es la potencia racional de Dios y ha nacido de El por medio de un acto de participación, no de separación. Como una llama enciende otras muchas, sin que su luz disminuya, así el Logos no agota la potencia de razón de su engendrador *(Or. ad graec.,* 5). En el hombre distingue el *alma y* el espíritu. Sólo el espíritu es imagen y semejanza de Dios *(Ib.,* 12). El alma no es una esencia simple, sino que está compuesta de varias partes. Su existencia está vinculada al cuerpo y no es separable de él, por esto no es inmortal *(Ib.,* 15). Solamente por su unión con el espíritu, el alma y el cuerpo participan de la inmortalidad. A través del espíritu, el hombre puede reunirse con Dios. Debe despreciar la materia, de la cual se sirven los demonios para perderle, y dedicarse exclusivamente a la vida espiritual *(Ib.,* 16).

Atenágoras de Atenas es autor de una apología titulada *Súplica para los cristianos,* dirigida a Marco Aurelio o Cómodo y compuesta por esto entre el año 176 y el 180, probablemente en 177. Ese escrito se propone refutar las tres acusaciones que comúnmente se lanzaban contra los cristianos: el ateísmo, los banquetes tiesteos y el incesto a la manera de Edipo. La primera acusación es refutada mediante la exposición de la doctrina cristiana de Dios; contra las otras dos se aducen los fundamentos de la moral cristiana. En la *Súplica* recurre por vez primera a una prueba racional de la unicidad de Dios. Si hubiese más divinidades, no podrían existir en el mismo lugar porque, siendo todas increadas, no podrían caer bajo un tipo y modelo común. Deberían, pues, existir en lugares diferentes. Pero no pueden estar en lugares distintos porque el espacio que está más allá del mundo es la sede de un único Dios que es esencia sobremundana y así no hay espacio para otra divinidad. Otra divinidad podría existir en otro mundo o alrededor de otro mundo; pero en tal caso no llegaría hasta nosotros y por lo limitado de su esfera de acción no sería la verdadera divinidad *(Supl. pro crist.,* 8). Por

esto aun los poetas y filósofos griegos han conocido la unicidad de Dios, aunque la clara, segura y completa noticia de ella nos ha sido dada sólo por medio de los profetas *(Ib.,* 7). El Logos engendrado por el Padre y coeterno con él, es el modelo, la fuerza creadora de todas las cosas creadas, mientras el Espíritu Santo es un efluvio de Dios, semejante a un rayo de sol *(Ib.,* 24).

Teófilo de Antioquía fue obispo de esta ciudad y nos ha dejado tres libros *A Autólico,* que son tres escritos independientes, el tercero de los cuales fue compuesto hacia el 181-182 y los dos primeros poco antes. Al desafío de Autólico: "Enséñame tu Dios", Teófilo responde: "Enséñame tu hombre y yo te mostraré mi Dios". Dios, en efecto, sólo es visto por aquellos que tienen bien abiertos los ojos del alma. Como no se puede ver la cara del hombre sobre un espejo cubierto de moho, así el hombre, cuando está en pecado, no puede descubrir a Dios *(A Autólico I,* 2). A la pregunta: "Tú que lo ves descríbeme e! aspecto de Dios", Teófilo responde: "Escúchame: la belleza de Dios es indecible e inefable y no se puede ver con los ojos corporales" *(Ib.,* 1,3). Dios, que es eterno, y, por tanto, increado e inmutable, es e! creador de todo: todo lo hizo de la nada, para que a través de sus obras se comprendiera su grandeza. Por eso se hace visible a través de su creación. "Como el alma humana, que es invisible para los hombres, se conoce a través de los movimientos del cuerpo, asi Dios, que no puede ser visto por ojos humanos, puede ser visto y conocido a través de su providencia y sus obras" *(Ib., I,* 5).

El cauce de la creación del mundo es el Logos. Dios, mediante el Logos y la sabiduría, ha creado todas las cosas *(Ib.,* I, 7). El Logos es el consejero de Dios, su mente y prudencia *(Ib.,* 11, 22). Por primera vez Teófilo ha usado la palabra Trinidad (τριάς) para indicar la distinción entre las personas divinas. Los tres días de la creación de la luz, de que habla el *Génesis,* "son imágenes de la Trinidad, de Dios, de su Verbo, de su sabiduría" *(Ib.,* II, 15).

Bajo el nombre de Justino nos ha sido transmitida una *Carta a Diogneto,* que ciertamente no pertenece a Justino, por su diferencia de estilo y de doctrina. El autor responde a las dudas propuestas por un pagano que se interesa por el cristianismo. La composición de la carta no debe ser anterior al 160, perteneciendo verosímilmente al fin del siglo II. El autor responde a tres dudas de Diogneto. Al culto pagano judaico la carta contrapone el culto cristiano del Dios invisible y creador. La religión cristiana no es un hallazgo humano, sino una revelación divina. Dios ha enviado a su Hijo, la eterna verdad y la eterna palabra, para enseñar a los hombres la verdadera religión; y el Hijo de Dios vino al mundo no como señor, sino como salvador y libertador, y nos ha encaminado hacia la salvación con el amor *(Ep. ad Diogn., 7).*

Con el título *Irrisión de los filósofos paganos,* de Hermias, filósofo, nos ha llegado un pequeño escrito polémico, en el cual se exponen sarcásticamente las contradicciones de los filósofos griegos en su doctrina sobre el alma humana (cap. 1-2) y los principios fundamentales de las cosas (cap. 3-10). El escrito pertenece probablemente al fin del siglo II.

137. LA GNOSIS

La obra de los Padres apologetas no debió dirigirse solamente contra los enemigos externos del cristianismo, paganos y hebreos, sino también contra

los enemigos internos, contra las tendencias y las sectas que en su intento de interpretar el mensaje original del cristianismo falsean su espíritu y letra contaminándolo con elementos y motivos heterogéneos. El mayor peligro contra la unidad espiritual del cristianismo lo representó, en los primeros siglos, el conjunto de sectas gnósticas, que se difundieron ampliamente por Oriente y Occidente, especialmente en las esferas de los doctos, y produjeron una rica y variada literatura. Esta literatura, con todo, si se exceptúan unos pocos escritos, conservados en traducciones coptas, se ha perdido y sólo la conocemos a través de los fragmentos citados por los Padres apologetas que los refutaron.

La importancia del intento de los gnósticos consiste en el hecho de que fue la primera investigación de una filosofía del cristianismo. Pero esta investigación fue verificada sin rigor sistemático, mezclando elementos cristianos, míticos, neoplásticos y orientales, en un conjunto que no tiene nada de filosófico. La palabra *gnosis,* como conocimiento religioso distinto de la simple fe, está tomada de la tradición griega, especialmente del pitagorismo, en el cual significaba el conocimiento de lo divino propio de los iniciados. Fue así empleada para indicar al grupo de pensadores cristianos del siglo II que hicieron del conocimiento la condición de la salvación. Se atribuyeron por vez primera el nombre de gnósticos, los *ofitas,* o socios de la serpiente, que después se dividieron en numerosas sectas. Estas utilizaban gran cantidad de textos religiosos atribuidos a personalidades bíblicas: tal era el *Evangelio de Judas,* al que se refiere Ireneo *(Adv. haereses,* I, 31, I). Otros escritos de esta clase han sido encontrados recientemente en traducciones coptas, y de ellos el más importante es la *Pistis Sophia,* editada el año 1851, que expone en forma de diálogos entre el Salvador resucitado y sus discípulos, especialmente María Magdalena, la caída y redención de Pistis Sophia, un ser que pertenece al mundo de los Eones (seres intermedios entre el hombre y Dios), y el camino para la purificación del hombre mediante la penitencia. Los principales gnósticos de que tenemos noticias son Basílides, Carpócrates, Valentino y Bardesanes.

Basílides, que enseñó en Alejandría entre el 120 y el 140, escribió un *Evangelio,* un *Comentario y* algunos *Salmos.* Su doctrina nos es conocida a través de la obra de Clemente de Alejandría *(Tapetes) y* las refutaciones de Ireneo *(Contra los herejes) y* de Hipólito *(Filosofemas).* Para Basílides, la fe es una entidad real, una *cosa* puesta por Dios en el espíritu de los elegidos, esto es, de los predestinados a la salvación. Basílides, por la necesidad de explicar el mal en el mundo, fue llevado a admitir dos principios de la realidad, uno como causa del bien y otro como causa del mal: la luz y las tinieblas. Puestas en contacto entre sí, las tinieblas trataron de unirse a la luz y participar de ella, mientras la luz, por su parte, permanecía alejada sin absorber las tinieblas. Estas dieron lugar así a una apariencia y a una imagen de la luz, que es el *mundo* en el cual el bien se encuentra por esto en una cantidad despreciable y el mal predomina. Esta concepción de Basílides es muy semejante a la maniquea; pero no admite, como ésta, la lucha entre los dos principios.

De Carpócrates de Alejandría sabemos solamente que una discípula suya, Marcelina, que fue a Roma en tiempos de Aniceto (hacia el 160), "provocó la ruina de muchos" (Ireneo, *Contra los herejes,* I, 25, 4). Carpócrates, para

explicar la superioridad de Cristo sobre los hombres, se sirve de la teoría platónica de la reminiscencia. Cristo se hizo superior a los demás hombres, porque su alma recordó con más amplitud todo lo que había visto durante su vida con el Padre increado, de donde éste le dio una virtud particular que le hizo capaz de sustraerse al dominio del mundo y regresar libremente hasta El. Lo mismo acontecerá a toda alma que se atenga a la misma línea de conducta. Los seguidores de Carpócrates admitían la transmigración del alma de cuerpo en cuerpo, hasta que hubiese cumplido el ciclo de las experiencias pecaminosas; sólo al fin de esta odisea, el alma se haría digna de volver a subir al Padre, librándose de todo lazo con el cuerpo.

El mayor número de los seguidores pertenece a la escuela de Valentino, que, según Ireneo, fue a Roma en tiempos del obispo Igino (135-140). En la cima de la realidad Valentino y sus secuaces ponían un ser no temporal e incorpóreo, increado e incorruptible, que ellos llamaban *Padre o* primer Padre o también *Eón* (del griego *αιών* = eterno) *perfecto.* Este primer principio está formado por una pareja de términos, Abismo y Silencio; y también los eones que emanan de él están constituidos por parejas. Del primer eón se derivan, en efecto, la Mente y la Verdad, de las cuales proceden por emanación la Razón y la Vida; de las cuales a su vez proceden el Hombre (como determinación divina) y la Comunidad (εκκλησία, comunidad de vida divina). El conjunto de estas ocho determinaciones divinas (ογδοάδαι) es el reino de la perfecta vida divina o *Pleroma.* El último eón, la *Sabiduría,* quiso descubrir el primero, el Abismo, y procuró subir hacia las regiones superiores del Pleroma. Pero su esfuerzo fue inútil y durante el mismo dio origen al *mundo,* que presenta por ello los caracteres de un esfuerzo incompleto, y los errores y el llanto que produce siempre un esfuerzo fracasado. "De la desazón e inquietud nacieron las tinieblas; del temor y de la ignorancia nacieron la malicia y la perversión, de la tristeza y el llanto las fuentes de agua y los mares. Cristo fue enviado por el Primer Padre, inviolable en su misterio, para restaurar el equilibrio roto por el sueño loco de la Sabiduría" (Tertuliano, *Contra los valentinianos,* 2). De esta manera el Universo nace de la rebelión infecunda del eón Sabiduría, que da origen a la obra plasmadora de un Demiurgo. Valentino dividía el género humano en tres categorías: la masa de los hombres *carnales,* el conjunto *de* los *psíquicos y* la casta de los *espirituales* (pneumáticos). Los primeros están destinados a la perdición; los segundos pueden salvarse a costa de un esfuerzo; a los privilegiados les basta, para conseguir la felicidad, la *gnosis,* esto es, el conocimiento de los misterios divinos.

Bardesanes, nacido en Edesa el año 154 y muerto el 222, fue discípulo de Valentino. Es esencialmente un astrólogo y un naturalista que, de la astrología babilónica y egipcia, saca la teoría de la influencia de los astros sobre los acontecimientos del mundo y las acciones humanas.

El persa Mani, que nació probablemente hacia el 216, se proclamó Paráclito, esto es, el que debía llevar la doctrina cristiana a su perfección. Su religión es una mezcla fantástica de elementos gnósticos, cristianos y orientales, sobre el fundamento del dualismo de la religión de Zaratustra. Admite, en efecto, dos principios originarios, uno del mal, o principio de las tinieblas, otro del bien, o principio de la luz, que se combaten perpetuamente en el mundo. También en el hombre hay dos almas, una

corpórea, que es el principio del mal, y otra luminosa, que lo es del bien. El hombre llega a su perfección con un triple *sello,* esto es, absteniéndose de la comida animal y de los discursos impuros *(signaculum oris),* de la propiedad y del trabajo *(signaculum manus) y* del matrimonio y del concubinato *(signaculum sinus).* El maniqueísmo halló su grande e implacable adversario en San Agustín.

138. LA POLÉMICA CONTRA LA GNOSIS

En la polémica contra la gnosis el cristianismo va hacia una más rigurosa elaboración doctrinal. En este punto era menester, efectivamente, en primer lugar, individualizar y defender las fuentes genuinas de la tradición cristiana, y, en segundo lugar, fijar el significado auténtico de esta tradición contra perversiones y errores que pretendían disputársela y expresar su verdadero significado. Un cierto numero de obras antignósticas se ha perdido. De otras obras (de Agripa Castor, Egesipo, Rodón, Filipo de Cortina, Heráclito) nos quedan escasos e insignificantes fragmentos (Migne, *Patr. graec.,* 5.°). En cambio, poseemos las obras de Ireneo e Hipólito.

Ireneo nació hacia el 140 en Asia Menor, probablemente en Esmirna. Durante la persecución de Marco Aurelio era sacerdote de la iglesia de Lyon, y según una tradición que se remonta a San Jerónimo, murió martirizado; pero se ignora en qué fecha. Ireneo escribió numerosas obras. Eusebio, en su *Historia Eclesiástica* (V, 20), cita un tratado: *Sobre la monarquía o Sobre que Dios no es Autor del mal;* otro *Sobre las ogdóadas,* diversas cartas y escritos menores de los cuales hay uno contra los paganos, titulado *Sobre la ciencia.* De todos estos escritos sólo nos quedan escasos fragmentos (en Migne, *Patr. graeca 7°,* 1225-1274). En cambio, nos queda una gran obra contra el gnosticismo titulada *Refutación y desenmascaramiento de la falsa gnosis,* llamada comúnmente *Adversus haereses*. Pero nos ha llegado no en su original griego, sino en una traducción latina del siglo IV; con todo, hay algunos fragmentos del texto griego, especialmente del libro primero, en forma de citas de escritores posteriores.

La verdadera gnosis es, según Ireneo, la que nos han transmitido los Apóstoles de la Iglesia. Pero esta gnosis no tiene la pretensión de superar los límites del hombre, como la falsa gnosis de los heréticos. Dios es incomprensible y no puede ser pensado. Todos nuestros conceptos le son inadecuados. El es entendimiento; pero no es semejante a nuestro entendimiento. Es luz, pero no es semejante a nuestra luz. "Es mejor no saber nada, pero creer en Dios, y permanecer en el amor de Dios, que arriesgarse a perderle con investigaciones sutiles" *(Adv. haeres.,* II, 28, 3). Lo que nosotros podemos saber de Dios, podemos conocerlo solamente por revelación: sin Dios no se puede conocer a Dios. Y la revelación de Dios se nos manifiesta también a través del mundo, que es obra de Dios, como lo reconocieron también los mejores paganos. La más grave blasfemia de los gnósticos es, según Ireneo (II, 1, 1), la tesis de que el Creador del mundo no es Dios mismo, sino una emanación suya. Que Dios haya tenido necesidad de seres intermedios para la creación del mundo, significaría que él no habría tenido la capacidad de llevar a efecto lo que había proyectado.

Contra la doctrina gnóstica de que el Logos y el Espíritu Santo son eones subordinados, Ireneo afirma la igualdad de esencia y de dignidad entre el Hijo, el Espíritu Santo y el Padre. El Hijo de Dios no ha tenido principio, ya que El es eternamente coeternamente existente con el Padre, y el Espíritu Santo tampoco ha tenido principio, por estar junto al Padre desde la eternidad como el Hijo. No se puede admitir la emanación del Hijo y del Espíritu Santo, del Padre. La simplicidad de la esencia divina no permite la separación del Logos o del Espíritu Santo del Padre (II, 13, 8). El hijo es el órgano de la revelación divina y está subordinado al Padre no por su ser, o por *su* esencia, sino sólo por su actividad (V, 18, 2).

Por lo que se refiere al hombre, Ireneo, contra la distinción gnóstica de cuerpo, alma y espíritu, afirma que el hombre resulta compuesto de alma y cuerpo y que el espíritu es solamente una capacidad del alma, por la cual el hombre llega a ser perfecto y se constituye en imagen de Dios. Pero para que el espíritu transfigure y santifique la figura humana es necesaria la acción del Espíritu Santo. El alma humana se encuentra entre la carne y el espíritu y puede dirigirse a una u otro. Solamente con la fe y el temor de Dios, el hombre participa del espíritu y se eleva a la vida divina (V, 9, 1). Pero yerran los gnósticos al afirmar que la carne sea en sí el mal o el origen del mal. El cuerpo, como el alma, es una creación divina, y no puede, por tanto, implicar mal en su naturaleza (IV, 37, 1). El origen del mal está más bien en el abuso de la libertad, y por esto deriva no de la naturaleza, sino del hombre y de su elección (IV, 37, 6). El bien consiste en obedecer a Dios, en creer en El, en guardar sus preceptos; el mal consiste en la desobediencia y negación de Dios (IV, 39, 1). El bien conduce al hombre a la inmortalidad, que es concedida al alma por Dios, pero que no es intrínseca a la naturaleza de la misma. El mal es castigado con la muerte eterna. También los cuerpos resucitarán; pero resucitarán en la nueva venida de Cristo, que se verificará después del reino del Anticristo. Entonces las almas, habiendo readquirido sus cuerpos, podrán llegar a la visión de Dios (V, 31,2; 27, 2).

De la vida de Hipólito, discípulo de Ireneo, nos da algunas indicaciones la obra que nos ha quedado de él, el *Philosophoumena.* Contra el Papa Calixto (217-222), se puso a la cabeza de un partido cismático y fue así uno de los primeros antipapas que la historia conoce. El motivo del cisma fueron las mitigaciones de la disciplina eclesiástica introducidas por Calixto, que había permitido la readmisión en la Iglesia de los que volvían de las sectas heréticas, la concesión de las dignidades eclesiásticas a los bigamos, etc. *(Philos.*,IX, 12). En 235 Hipólito fue desterrado a Cerdeña, con el segundo sucesor de Calixto, Ponciano, y allí, probablemente, el Papa y el antipapa se reconciliaron. Muertos ambos en Cerdeña, sus cuerpos fueron transportados a Roma y sepultados el mismo día, 13 de agosto de 236 ó 237. La estatua de Hipólito, encontrada mutilada el año 1551 y conservada en el museo lateranense, lleva a los lados del pedestal una lista incompleta de sus numerosos escritos. Entre las obras de Orígenes iba comprendido en muchos manuscritos el primer libro de una *Refutación de todas las herejías,* que ciertamente no pertenece a Orígenes, porque el autor se titula obispo. El año 1842, en un manuscrito del monte Athos, fueron hallados los libros IV-X de la misma *Refutación,* la cual es hoy atribuida universalmente a Hipólito con el título impropio de *Philosophoumena.* De las demás obras

nos han llegado fragmentos; entre éstos el capítulo final del escrito *Contra Noetum.* Nos quedan enteros un escrito apologético *Sobre el Anticristo y* un *Comentario del Profeta Daniel,* que es el primer intento de esta clase entre los teólogos cristianos. Otros fragmentos de obras de Hipólito han sido conservados en lengua eslava, armenia, siria, etc.

Hipólito se propone refutar a los herejes demostrando que sacan su doctrina, no de la tradición cristiana, sino de la sabiduría pagana. Por esto el libro I y el IV (en el último de los cuales se pueden quizá ver también el II y el III) trazan un cuadro de la sabiduría pagana, mientras los últimos seis exponen y refutan las herejías. Al papa Calixto le reprende Hipólito por no establecer una distinción suficiente entre el Padre y el Logos y por atribuir, por tanto, toda la obra redentora al Padre más bien que al Hijo. Su doctrina del Logos tiende esencialmente a establecer esta distinción. El Padre y el Hijo son dos personas (πρόσωπα) diversas, aunque constituyan una sola potencia *(δύναμις).* Primeramente el Hijo existía en el Padre impersonalmente, en inseparable unidad con El, como *Logos no expresado.* Cuando el Padre quiso, y de la manera que quiso El procedió del Padre y llegó a ser una persona aparte como *otro* respecto al Padre. En fin, con la encarnación, el Logos se transformó en el verdadero y perfecto Hijo del Padre. Hipólito insiste en la arbitrariedad de la generación divina del Logos. "Si Dios hubiese querido" dice *(Philos., X,* 33), "hubiera podido hacer Dios a un hombre (o al hombre) en vez del Logos." Afirma así la subordinación de la naturaleza del Logos a la del Padre. Con todo, afirmando que el Logos es *otro* que Dios, él no quiere decir que sean dos divinidades: la relación entre el Padre y el Logos es semejante a la que hay entre la fuente luminosa y la luz, entre el agua y la fuente, entre el rayo y el sol. Puesto que el Logos es una potencia que procede del todo y el todo es el Padre, de cuya potencia procede *(Contra Noet.,* 11).La procedencia del Logos del Padre era necesaria para la creación del mundo, ya que el Logos es el intermediario de la obra creadora. Además del Padre y del Hijo, Hipólito admite la tercera institución *(oeconomia)* el Espíritu Santo. "El Padre manda, el Hijo obedece, el Espíritu Santo ilumina; el Padre está por encima de todo, el Hijo está por todo, el Espíritu Santo está en todo. No podemos pensar en un único Dios, si no creemos en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo" *(Contra Noet.,* 14).

El hombre ha sido creado por Dios, dotado de libertad, y Dios le ha dado a través de los profetas, especialmente Moisés, la ley que debe guiar su libre voluntad. El hombre no es Dios; pero si quiere, puede llegar a serlo: "Sé seguidor de Dios y coheredero de Cristo, en vez de servir a los instintos y pasiones, y llegarás a ser Dios" *(Philos.,* X, 33).

139. TERTULIANO

Frente a los apologetas orientales que han intentado establecer la continuidad del cristianismo con la filosofía griega y han presentado la doctrina cristiana como la verdadera filosofía, que la revelación de Cristo ha conducido a su última perfección, los apologetas occidentales tienden a reivindicar la originalidad irreductible de la revelación cristiana en relación con la sabiduría pagana y fundarla en la naturaleza práctica e inmediata

de la fe, más bien que en la especulación. Este carácter de la apologética latina se manifiesta sobre todo en su mayor representante, Tertuliano.

Quinto Septimio Florencio Tertuliano nació hacia el año 160 en Cartago, de padres paganos. Tuvo una educación excelente y ejerció, probablemente en Roma, la profesión de abogado. Entre 193 y 197 se convirtió al cristianismo y recibió la ordenación sacerdotal. Desarrolló entonces una intensa actividad polémica en favor de su nueva fe; pero hacia la mitad de su vida se pasó a la secta de los montañistas y empezó a polemizar contra la Iglesia católica con violencia poco menor que la usada contra los herejes. Al fin, fundó una secta propia, los "tertulianistas" (Agustín, *De Haer.,* 86). Parece que vivió hasta la más avanzada vejez (Jerónimo, *De vir. ill.,* 53). La actividad literaria de Tertuliano es amplísima; pero exclusivamente polémica. Sus obras suelen dividirse en tres grupos: apologéticas, en defensa del cristianismo; dogmáticas, en refutación de las herejías: practicoascéticas, sobre cuestiones de moral práctica y de disciplina eclesiástica. Pertenecen al primer grupo el *Apologeticus,* dirigido el año 197 a los gobernadores de las provincias del Imperio romano; el *Ad nationes,* poco anterior al primero; el *De testimonio animae,* que quiere fundar la fe en el testimonio del alma, "naturaliter christiana"; la carta *Ad Scapulam,* dirigida a un procónsul de África, que perseguía a los cristianos; el *Adversus judaeos,* que probablemente pertenece a Tertuliano sólo en los ocho primeros capítulos. Las obras dogmáticas son: el *De praescriptione haereticorum,* que es uno de sus escritos filosóficamente más significativos; *Adversus Marcionem, Adversus Hermogenem y Adversus Valentinianos,* dirigidos contra los gnósticos; el *Scorpiace,* también dirigido contra los gnósticos, comparados a los escorpiones; el *De Baptismo,* que declara inválido el bautismo de los herejes; el *De carne Christi,* que confirma la realidad del cuerpo de Cristo, contra el docetismo; el *De resurrectione Christi,* en defensa de la resurrección de la carne; el *Adversus Praxean;* el *De anima,* que es el primer escrito de psicología cristiana. Los dos últimos pertenecen a su período montañista. Las obras practicoascéticas son: el *De patientia* el *De oratione,* el *De paenitentia,* el *De pudicitia,* la carta *Ad martyras,* el *De exhortatione castitatis,* el *De monogamia,* dirigidos todos contras las segundas nupcias; el *De spectaculis,* contra la intervención de los cristianos en los juegos paganos; el *De idololatria,* contra la participación de los cristianos en la vida pública; el *De corona,* contra el servicio militar; el *De cultu faeminarum,* contra los adornos de las mujeres; el *De virginibus velandis; el De fuga in persecutione,* que declara ilícita fuga durante las persecuciones; el *De ieiunio adversus psychicos,* contra los ayunos de los católicos; el *De pallio,* en defensa del hábito que él había adoptado al abandonar la toga.

El rasgo característico de Tertuliano es la inquietud. En el tratado *De patientia* que él se dirige sobre todo a sí mismo, hay indudablemente una confesión sincera: "Pobre de mí, que ardo siempre en la fiebre de la impaciencia." Y en realidad era incapaz de detenerse en los problemas y examinarlos con profundidad. El trabajo paciente y riguroso de la investigación no era para él; por algo, como veremos, desvaloriza la investigación ante la fe. Ayudado por una habilidad polémica excepcional y por una facundia oratoria poco común, examina los problemas tomando las posiciones más simples y extremistas, con suprema indiferencia contra toda

cautela crítica y toda exigencia de método. Este hombre que niega el valor de la investigación y pasa la vida buscando algo; este adversario implacable de todas las sectas que después pasa a una de ellas y acaba por fundar una propia; este defensor del cristianismo que afirma la corporeidad de Dios y del alma, perdiendo así la primera conquista no sólo del cristianismo, sino de cualquier religión; este defensor intransigente del pudor que se entretiene con complacencia en describir el acto carnal del amor *(De anima,* 27); este casuista, que defiende con igual violencia polémica la trinidad de Dios y su atuendo personal, revela en todas sus actitudes una fundamental falta de claridad y sinceridad consigo mismo. Con demasiada frecuencia deja ver en su arrogancia polémica, bajo el manto oratorio de las frases incisivas, la inconsistencia de su espiritualidad y el carácter formalista de su fe. Aquella secta de los montañistas, que tenía las características de su fundador Montano, ex sacerdote de Cibeles, formada por exaltados que vivían en continua agitación en espera del inminente retorno de Cristo, pudo seducirlo algún tiempo, pero no pudo retenerlo. Y así, ha dado a la especulación cristiana de Occidente su terminología; pero no ha conseguido proporcionarle una contribución sustancial de pensamiento.

140. TERTULIANO: SUS DOCTRINAS

El punto de partida de Tertuliano es la condenación de la filosofía. La verdad de la religión se funda en la tradición eclesiástica; de la filosofía nacen sólo las herejías. No hay nada común entre el filósofo y Cristo, entre el discípulo de Grecia y el de los cielos *(Apol.,* 46); los filósofos son "los patriarcas de los herejes" *(De anim.,* 3). La raíz de todas las herejías está en ios filósofos griegos. Valentino, el gnóstico, era discípulo de Platón; Marción, de los estoicos. Para negar la inmortalidad del alma se apela a los epicúreos; para negar la resurrección de la carne, al acuerdo unánime de los filósofos. Cuando se habla de un Dios-fuego se recurre a Heráclito. Y la cosa más inútil de todas es la dialéctica del desgraciado Aristóteles, que sirve igualmente para edificar como para destruir y que se adapta a todas las opiniones *(De praescr., 7).* ¿Que valor tiene entonces el dicho de Cristo: "Buscad y hallaréis"? Es menester buscar la doctrina de Cristo hasta que se la encuentre, esto es, mientras no se crea en ella. "Si se busca para encontrar y se halla para creer, se pone fin, con la fe, a toda ulterior investigación y hallazgo. He aquí el límite que el resultado mismo de la investigación establece. Me aquí la fosa que te ha trazado delante Aquél que quiso que tú creyeras sólo en lo que te ha enseñado y que no buscaras otra cosa ' *(De praescr.,* 10). La investigación excluye, pues, la posesión y la posesión excluye la investigación. Buscar después que se ha llegado a la fe, significa precipitarse en la herejía *(Ib.,* 14). Nada hay más ajeno a la mentalidad de Tertuliano que la exigencia de una investigación que nazca v se alimente de la fe, exigencia que se encarnará en una gran figura: San Agustín. Medido según el criterio de Tertuliano, S. Agustín sena incrédulo o hereje.

La verdad del cristianismo se funda, pues, solamente en el testimonio de la tradición. A las sectas heréticas que procuran interpretar a su manera las sagradas escrituras, objeta que su interpretación corresponde sólo a las

autoridades eclesiásticas, a las cuales se ha transmitido la herencia ininterrumpida de la enseñanza de Cristo. Con mentalidad de abogado defiende este derecho de la Iglesia, que ha sido instituida, a través de los apóstoles, como heredera del mensaje de Cristo. Pero admite, también, además de la tradición eclesiástica, otro testimonio en favor de la fe: el del alma. Pero el alma no es para él, como será para S. Agustín, *el* principio de la interioridad, el rincón íntimo donde resuena desde lo alto la voz de la verdad divina; es la voz del sentido común, la creencia que manifiesta el hombre de la calle en las expresiones corrientes de su lenguaje. "Yo no invoco el alma que se forma en las escuelas, ejercitada en las bibliotecas e hinchada por la sabiduría de las academias y pórticos de Grecia. Yo invoco el alma simple, ruda, inculta y primitiva, tal como la poseen aquellos que sólo la tienen a ella, el alma que se encuentra en las encrucijadas y bifurcaciones de los caminos" *(De testimon. and.,* I). Y Tertuliano recoge el testimonio de esta alma por las expresiones más sencillas y frecuentes que emplea el vulgo, con la convicción de que tales expresiones "son vulgares porque son comunes, comunes porque son naturales, naturales porque son divinas" *(Ib.,* 6).

Para Tertuliano, el testimonio del alma es el testimonio del lenguaje o del sentido común más que el testimonio de la conciencia. En efecto, el testimonio de la conciencia es extraño a Tertuliano, que acepta de los estoicos la tesis de la corporeidad de los seres: "Todo lo que existe es un cuerpo de una determinada clase. Nada hay incorpóreo, excepto lo que no existe" *(De carne Christi,* 11). Dios mismo es cuerpo, aunque sea espíritu, ya que el espíritu no es más que un cuerpo *sui generis.* La diferencia entre la naturaleza espiritual del alma y la naturaleza carnal del cuerpo es la diferencia entre dos cuerpos: el espíritu es un soplo que da vida a la carne; pero es también corpóreo. El mundo sensible y el mundo intelectual se diferencian entre sí sólo en cuanto uno es visible y aparente y el otro imperceptible y huidizo. El primero es objeto de los sentidos, mientras el segundo lo es del entendimiento. Pero el mismo entender es un sentir y el sentir un entender. La sensación es, en efecto, la inteligencia de la realidad sensible y la intelección es la sensación de la realidad que se percibe *(De anim.,* 18). El alma tiene, pues, la misma figura que el hombre y precisamente del cuerpo que la contiene *(Ib.,* 9). La define Tertuliano como "una sustancia simple, nacida del soplo de Dios, inmortal, corpórea y dotada de una figura, capaz por sí misma de sabiduría, rica en aptitudes, partícipe de arbitrio, sujeta a las circunstancias, mudable de humor, razonadora, dueña de sus facultades, rica en virtudes, adivinadora, que se multiplica a partir de un único brote" *(Ib; 22).* Esta última determinación expresa la convicción de Tertuliano de que el alma se transmite junto con el cuerpo del padre al hijo, a través de la generación *(traducianismo).* En el resuelto materialismo de Tertuliano se manifiesta, por un lado, la necesidad de dar al espíritu la realidad más sólida y concreta y, por otro, su incapacidad de concebir una realidad estable y firme fuera del cuerpo. Con todo, esto le permite afirmar con extremada energía la unidad indisoluble del hombre. "Si la muerte no es otra cosa que la separación del alma y del cuerpo, la vida, que es lo contrario de la muerte, no será otra cosa que la unión del alma con el cuerpo. Se funden en la vida los elementos que son

desintegrados por la muerte" *(Ib., 27).* Por esto Tertuliano defiende la realidad del cuerpo de Cristo contra los que lo reducían a una pura apariencia *(docetismo).* En su *De carne Christi* se detiene, con aquella complacencia en lo repugnante y abyecto que le es tan característica, en los más groseros detalles de la generación y del nacimiento, para defender la total y plena humanidad del hombre. "Cristo, dice *(De carne Christi,4),* ha amado al hombre tal como es. Si Cristo es del Creador, justamente amó lo que era suyo; si viene de otro Dios, su amor es más meritorio porque se ha redimido a un extraño. Era, pues, lógico que amase también su nacimiento, su carne; es imposible amar un objeto cualquiera sin amar lo que es uno con él. Quita el nacimiento y hazme ver un solo hombre, suprime la carne y dime qué cosa ha podido Dios redimir, si de lo uno y de lo otro ha resultado la humanidad que Dios ha redimido." La realidad y el valor de la carne justifican la resurrección de Cristo. Y a este propósito se encuentran las palabras paradójicas que expresan aquella exasperada tensión entre la certeza de la fe y la verdad del entendimiento, que se ha expresado en la fórmula (que no se halla en Tertuliano) del *credo quia absurdum.* "El Hijo de Dios fue crucificado: no es vergonzoso porque podría serlo. El Hijo de Dios ha muerto: es creíble porque es inconcebible. Sepultado, resucitó: es cierto porque es imposible" *(De carne Christi,* 5). Aquí la fe tiene tanta mayor certeza cuanto más repugna a las valoraciones naturales del hombre.

La resurrección de Cristo es la garantía de la resurrección del hombre. Tertuliano obtiene las pruebas de la inmortalidad del alma del testimonio del sentido común, de la necesidad implícita en todos de vivir de alguna manera después de la muerte, necesidad que se funda en una instintiva certeza del futuro *(De testim. an.,* 6). Pero a la inmortalidad del alma irá unida la resurrección de la carne. El hombre deberá resucitar en su naturaleza íntegra y ésta no lo sería sin la carne *(De resur. carnis.,* 56-57).

En su doctrina del Logos, Tertuliano se relaciona explícitamente con los estoicos: "Dios creó todo el mundo con la palabra, con la sabiduría y con la potencia. También vuestros sabios llaman Logos, esto es, palabra y sabiduría, al artífice del universo. Zenón le llama autor del orden que dispuso todas las cosas; Cleantes lo reduce a un espíritu y afirma que penetra el universo. Y nosotros a la Palabra, a la Sabiduría, y a la Potencia por la cual Dios creó todas las cosas, le atribuimos como sustancia propia el espíritu, en el cual existe la Palabra para mandar, la Razón para disponer, la Potencia para realizar" *(Apol., 21).* Tertuliano admite con todo la subordinación del Hijo y del Espíritu Santo respecto al Padre. El ser pertenece principalmente al Padre, que luego se comunica al Hijo y, a través del Hijo, al Espíritu Santo. Todo lo que el Hijo es, lo deriva de la sustancia del Padre, todo su poder y voluntad le viene del Padre *(Ad. Praxean,* 3-4). El Logos tiene un doble nacimiento, el *inmanente* y el *emanente:* por el primero, es engendrado en la sensibilidad de Dios; por el segundo, se aleja del Padre y emprende la creación del mundo *(Ib., 7).*

141. APOLOGETAS LATINOS

Contemporáneo de Tertuliano fue Minucio Félix, autor de un diálogo titulado *Octavius,* que es una de las primeras apologías latinas del

cristianismo. Poco sabemos del autor, que se llama a sí mismo abogado *(causidicus)* de Roma. En el diálogo hace de arbitro en la disputa entre el cristiano Octavio Genaro y el pagano Cecilio Natal, que al fin se declara vencido. La apología de Minucio Félix es, por su espíritu, una obra más cercana a los escritores griegos que a Tertuliano. Se presenta al cristianismo como un monoteísmo caracterizado sobre todo por su moral práctica. No se habla de los misterios de la fe ni de la Sagrada Escritura. La concordancia de todos los filósofos sobre la unicidad de Dios, lleva a concluir que "o los cristianos son los filósofos de ahora o que los filósofos de entonces eran cristianos" *(Octav.,* 20). Con todo, la obra presenta en su contenido una gran afinidad con el *Apologeticum* de Tertuliano. No es fácil dilucidar la prioridad de una u otra obra. Como quiera que sea, las tesis que en Tertuliano tienen una forma violenta y extremada, toman en Minucio Félix una forma atenuada y ecuánime, que las hace más aptas para influir persuasivamente sobre los paganos cultos a los cuales la obra se dirige. A la posición escéptica de Cecilio, el interlocutor pagano, el cual reconociendo la imposibilidad de la mente humana para mirar los misterios divinos, juzga que nos debemos contentar con las creencias de nuestros padres, Octavio contrapone la evidencia con que el único Dios se manifiesta en su obra, el cielo y la tierra. Como quien entra en una casa y la ve toda ordenada y dispuesta, atribuye este orden al dueño, así, quien considera el orden, la providencia y la ley que rigen el cielo y la tierra, debe creer en un señor del mundo que lo mueve, alimenta y gobierna *(Ib.,* 18). Como Tertuliano, Minucio recurre al testimonio del alma sencilla y lo encuentra en "la palabra espontánea de la muchedumbre". La creencia cristiana en un único Dios, confirmada juntamente por la demostración de los filósofos y por el sentido común de la mayoría, es opuesta por Minucio al politeísmo pagano; así como la moral cristiana es contrapuesta a la moral pagana, degenerada y corrompida.

En los escritos practicoascéticos de Tertuliano se inspiró frecuentemente Tacio Cecilio Cipriano (m. en 258), en tratados y cartas que tratan solamente de cuestiones que afectan a la disciplina y no tienen, por consiguiente, interés filosófico. Tiene, en cambio, contenido filosófico la apología de Arnobio, titulada *Adversus nationes*, compuesta en tiempo de la persecución de Diocleciano (303-305) o poco después. Arnobio era profesor de retórica en Sicca, en el África romana. Una visión le decidió a convertirse y para vencer la desconfianza del obispo que debía acogerle en la comunidad cristiana publicó ese escrito contra el paganismo. Tal es al menos el relato de S. Jerónimo *(De vir. ill.,* 79). Por su concepto pesimista sobre la condición del hombre, Arnobio ha sido comparado a Pascal. En el hombre todo le parece bajo, repugnante e innoble. Su misma existencia es inútil para la economía del mundo, que permanecería inmutable si el hombre no existiera (II, 37). La convivencia humana no llega nunca a ser justa y duradera; la historia es un continuo sucederse de violencias y crímenes (II, 38) que se repiten eternamente de la misma manera (I, 5). Supuesto esto, le parece a Arnobio "un crimen de impiedad sacrilega" admitir que haya sido creada por Dios, autor del orden y de la perfección del mundo, "esta cosa infeliz y miserable que se duele de ser, que detesta y llora su condición y entiende que no ha sido creada para otra cosa que para difundir el mal y perpetuar su

miseria" (II, 46). El hombre debe, por consiguiente, haber sido creado por una divinidad inferior en dignidad y poder, y en muchos grados, al sumo Dios, aunque perteneciente a la misma familia de El (II, 36). Arnobio admite, pues, divinidades inferiores, subordinadas al Dios supremo. Ni siquiera excluye la existencia de las divinidades paganas: si existieran serían ellas también divinidades de un orden inferior, subordinadas al Dios de los cristianos (I, 28; III, 2-3; VII, 35).

El alma humana no tiene, pues, aquel carácter divino que los platónicos le habían atribuido. Arnobio combate explícitamente la doctrina platónica de la reminiscencia. Un hombre que hubiese permanecido desde su nacimiento en completa soledad, tendría el espíritu vacío y no llegaría en modo alguno a tener conocimiento de las cosas ultraterrenas. La sensación es el único origen del conocimiento humano (II, 20). Una sola idea es innata en el hombre; la idea de Dios, el único creador y señor de todo (I, 33); con ella se le da también al hombre la certeza de la existencia de Dios, de su bondad y de su perfección. Por el mismo motivo de su naturaleza inferior, el alma no es naturalmente inmortal. No es puro espíritu ni puro cuerpo, sino de una cualidad intermedia y de naturaleza doble y ambigua (II; 14). Solamente Dios puede sustraerla a la muerte y conferirle la inmortalidad; la inmortalidad El la confiere a aquellos hombres que le reconocen y sirven, mientras los demás serán por El condenados a la verdadera muerte y consumidos hasta el aniquilamiento total por el fuego del infierno. (II, 14). Se equivocan, pues, los epicúreos cuando afirman la mortalidad incondicionada del alma (II, 30) y se equivoca igualmente Platón al afirmar la inmortalidad sin condiciones de la misma (II, 14). El destino del alma es una herencia de su conducta.

Discípulo de Arnobio parece que fue Lucio Celio Firmiano Lactancio, que también había enseñado retórica en África y había ya desarrollado una cierta actividad literaria cuando se convirtió al cristianismo. Llamado por Diocleciano para enseñar retórica latina en Nicomedia, la nueva capital del Imperio, conoció la vida rastrera y pobre cuando, el año 305, fue obligado por la persecución a dejar su oficio. Pero algunos años después asistía al cambio fundamental de la política del Imperio en relación con el cristianismo . por obra de Constantino y componía el *De mortibus persecutorum,* en el cual, con amargo espíritu de venganza, se complace en la ruina en que han caído los perseguidores de los cristianos. En su vejez fue preceptor de Crispo, hijo de Constantino, en la Galia. Su obra más importante, los 7 libros de *Divinae institutiones,* son al mismo tiempo la apología del cristianismo contra sus enemigos y un manual de toda la doctrina cristiana. Un compendio de esta obra es el *Epitome divinarum institutionum.* El tratado *De opificio Dei* tiene por finalidad demostrar contra los epicúreos, que el organismo humano es una creación de Dios; y el tratado *De ira Dei,* contra la indiferencia atribuida a la divinidad por los epicúreos, quiere demostrar la necesidad de la ira divina. La obra principal de Lactancio es el primer intento, realizado en Occidente, de reducir a sistema la doctrina cristiana, exponiéndola de un modo orgánico y completo. Por la notable forma literaria de esta exposición, Lactancio fue llamado por los humanistas el Cicerón cristiano; pero su obra muestra escasa originalidad de pensamiento. El que haya una providencia que rige el

mundo, es cosa evidente, según Lactancio, para cualquiera que levante sus ojos al cielo. Puede haber duda solamente sobre quién tenga tal providencia: si pertenece a un Dios único o a varias divinidades; la alternativa está, pues, entre el monoteísmo y el politeísmo. Pero admitir varias divinidades significa sostener que Dios no tiene suficiente poder para regir por sí solo el mundo: con lo cual se niega a Dios una potencia infinita y se elimina el mismo concepto de Dios. Divinidades diversas podrían establecer en el mundo leyes contrarias y luchar entre sí, lo cual es excluido por la unidad y orden del mundo. Además, así como en el cuerpo humano los diversos miembros y los diversos aspectos de la vida espiritual son dirigidos por un alma única, también el mundo debe ser regido por una única mente divina *(Inst. div.,* I, 2). La doctrina cristiana del Logos no divide ni multiplica el único Dios. El Padre y el Hijo no están separados uno de otro, ya que ni el Padre puede llamarse tal sin el Hijo, ni el Hijo puede ser engendrado sin el Padre. Entrambos constituyen una razón única, un espíritu único, una sustancia única. Pero el Padre es como la fuente desbordante, el Hijo es el torrente que emana de la fuente; el Padre es como el sol, el Hijo como el rayo irradiado por el sol; como el torrente no puede separarse de la fuente y el rayo no puede separarse del sol, así tampoco el Hijo puede separarse del Padre. Como una casa que pertenezca a un señor que ame a su hijo único y le reconozca como igual a sí mismo, no cesa por ello de ser jurídicamente una sola casa con un solo señor, así el mundo es la casa de Dios y el Padre y el Hijo que lo habitan son un solo Dios *(Ibid.,* IV, 29). El Hijo fue engendrado antes de la creación del mundo para ser el consejero de Dios en la concepción y realización del plan de la creación *(Ibid.,* II, 10). Y el mundo no fue creado por Dios mismo, ya que El no tiene necesidad de hacerlo, sino por el hombre; Dios creó, en cambio, al hombre por sí mismo, para que le reconociese y prestase el debido culto, comprendiendo y midiendo la potencia de la perfección de la obra que tiene delante *(Ibid.,* VII, 5). Tampoco tuvo necesidad Dios, en la creación, de una materia preexistente: el hombre tiene necesidad, en todas sus obras, de la materia, pero Dios crea la materia misma *(Ibid.,* II, 9). El hombre está compuesto de alma y cuerpo. El alma no tiene ningún peso terreno: es tan tenue y sutil que escapa aun a los ojos de la mente *(Ibid.,* VII, 12-13). Alma y mente no son idénticas: el alma es el principio de la vida y no se obnubila en el sueño ni se extingue en la locura; la mente es el principio del pensamiento, aumenta y disminuye con la edad, se pierde en el sueño y en la locura *(Ibid.,* VII, 12). El alma y el cuerpo están atados entre sí, aunque son opuestos: lo que es bueno para el alma, la renuncia a la riqueza, a los placeres, el desprecio del dolor y de la muerte, es un mal para el cuerpo; lo que es un bien para el cuerpo es un mal para el alma, que se relaja y extingue con los placeres y el deseo de riqueza *(Ibid.,* VII, 15). El hombre está formado por principios diversos y opuestos, como el mundo está formado por luz y tinieblas, vida y muerte. Estos principios combaten en él, y si en esta lucha el alma vence será inmortal y admitida a la luz eterna; si vence el cuerpo, el alma estará sujeta a las tinieblas y a la muerte *(Ibid.,* II, 13). Pero la inmortalidad no es solamente el fin y premio de la virtud: es condición de la virtud misma. Sería necio renunciar a aquellos placeres a los cuales el hombre naturalmente se inclina, y adentrarse por un camino hostil y

mortificante para la naturaleza humana, si la inmortalidad no existiera para darnos un sentido a nuestra práctica de la virtud, que va contra la naturaleza *(Ibid.,* VII, 9). Reaparece aquí como presupuesto de la vida moral el pesimismo de Arnobio sobre la condición humana. La naturaleza humana es radical y totalmente contraria a la vida moral y religiosa. Nada hay en ella que la rescate y atraiga al espíritu: antes bien, el espíritu la daña, ya que su único bien es el placer, su único mal el dolor. Pero este pesimismo es usado por Lactancio como fundamento de la vida moral y religiosa. Si la naturaleza no fuese fundamentalmente perversa, la virtud misma sería imposible. Los estoicos, que niegan el vicio en el hombre, quitan de en medio la virtud misma: puesto que, ¿qué sería la mansedumbre, si no existiese la ira, y la continencia, si no hubiese ansia carnal? La virtud, como término medio, supone los extremos viciosos *(Ibid.,* VI, 15). Por la virtud, el alma, desligándose de su naturaleza y atadura corporal, tiende a la inmortalidad, que le será dada como premio. Pero esto significa que el sumo bien del hombre se consigue sólo en la religión *(Ibid.,* III, 10) y no en cualquiera religión, sino en aquella con la cual está esencialmente ligada la esperanza de la inmortalidad: la cristiana *(Ibid.,* III, 12). Todo se centra para el hombre en el reconocimiento y culto de Dios: ésta es su esperanza y su salvación; éste es también el grado supremo de la sabiduría *(Ibid.,* VI, 9). Pero este grado más alto de la sabiduría no es la filosofía. La filosofía busca la sabiduría; pero no es la sabiduría misma *(Ibid.,* III, 2). No alcanza el conocimiento de las causas, como enseñan con razón Sócrates y los académicos. La disparidad de las escuelas filosóficas hace imposible orientarse entre sus opiniones si no se posee de antemano la verdad. Solamente la revelación puede, por consiguiente, dar la verdad. Y la dialéctica es inútil *(Ibid.,* III, 13).

BIBLIOGRAFÍA

§ 133. Son fundamentales para el estudio de la patrística las siguientes obras. Migne, *Patrologiae* cursus *completus,* serie 1.ª, "Ecclesia graeca", 162 vol. (con trad. lat.) que llega hasta el siglo XV, París, 1857-1866; serie 2.ª, "Ecclesia latina", 221 vol. hasta el principio del siglo XIII, París, 1844-1864. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum,* bajo el cuidado de la Academia de Viena, Viena, 1886 sigs. *Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi,* 1 3 vol., Berlín, 1877-1898. *Escritores griegos cristianos de los primeros siglos,* Academia de Berlín, 31 vol. a partir de 1897. 5. S. *Patruum opuscula selecta,* editados por Hurter, 43 vol. 1868-1885; otra serie: 6 vol., 1884-1892. Sobre la Patrística en general: Stöckl, *Geschichte der christliche Philosophie zur Zeit der Kirchen-Väter* Maguncia, 1891. Bibliografía completa en Ueberweg-Geyer, *Die Patristiche und scholastische Philosophie* Berlín, 1928, p. 640 y sigs.

§ 134. Sobre los apologetas en general: Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten,* 1905; Zöckler, *Geschichte der Apologie des Cbristentums,* 1907; Corbiére, *Le Christianisme et la fin de la Philosophie antique,* París, 1921; Carrington, *Chnstian apologetes of the 2nd century m their relation to the modern thought,* Londres, 1921; M. Pellegrino, *Gli Apologeti greci del II secolo,* Roma, 1947.

§ 135. Las obras de Justino, en *Patr. Graec.,* vol. 6.°; *Apologia* ed. Pautigny, París, 1904; ed. Rauschen, Bonn, 1911; ed. Pfatisch, Münster, 1912; sobre Justino, Lagrange, *Saint Justin,* París, 1914; Martindale, Sí. *Justin,* Londres, 1921; Riviére, Sí. *Justin et les apologistes du second siecle,* París, 1907; Goodenough, *The Theology of Justin Martyr,* Jena, 1923.

§ 136. Las obras de los Padres Apologetas están impresas en el *Corpus apologetarum christianorum saeculi II,* Ed. Otto, 9 vol., Jena, 1847-1872; de los primeros 5 vol. nueva edición, 1876-1881. El escrito de Hermias, en Diels, *Doxographi graeci,* Berlín, 1879, pp. 649-656.

§ 137. Los fragmentos gnósticos están recogidos,(de modo incompleto) en la colección de W. Volker, *Quellen zur Geschichte der christlischen Gnosis (Sammlung ausgewählter Kircben-und Dogmengesch. Quellenschriften* hrgg. v. G. Kruger NF 5), Tübingen, 1932; una selección de textos gnósticos traducidos en italiano es la de E. Buonaiuti *Frammenti gnostici,* Roma, 1923. Tratados gnósticos conservados en copto publicados (en traducción alemana) por C. Schmidt, *Koptiscb-gnostische Schriften,* Berlín, 1905 (modernizados por W. Till) Berlín, 1954; W. Till, *Die gnostische Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* ("Texte und Untersuchungen", LX), Berlin, 1955. En 1946 se descubrieron en el Alto Egipto 11 vol. conteniendo 48 escritos de inspiración gnóstica. Sobre ellos: H. Ch. Puech, *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Egypte,* en "Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum", Boston (Mass.) 1950, p. 91-154. De esta biblioteca gnóstica se han publicado hasta ahora: el valentiniano *Evangelium veritatis,* ed. M. Malinine-H. Ch. Puech-G. Quispel, Zurich, 1956; *El Evangelio según Tomás,* trad, francesa, París, 1959; trad, alemana e inglesa, Leiden, 1959.

Sobre la gnosis: W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis,* Göttingen, 1907; A. V. Harnack. *Marción. Das Evangelium vom fremden* Gott, Leipzig, 1924; E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme,* Paris, 1925; F. C. Burkitt, *Church and Gnosis.* Cambridge, 1932; S. Petrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens,* Paris, 1947; G. Quispel, Gnosis *als Weltreligion,* Zurich, 1951; J. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist,* I Göttingen, 1954; H. Ch. Puech, *Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente,* en E. Hennecke-W. Scheneemelcher, *Neutestamentlische Apokryphen* I, Tübingen, 1959 (fundamental). Sobre el maniqueísmo: H. Ch. Puech, *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine.* París, sin fecha (pero de 1949).

§ 138. Las obras de Ireneo, en P. G., 7.°, *Adversus haereses,* ed. Harvey, Cambridge, 1857; ed. Stieren, Londres, 1848-53. Sobre Irineo: Bonwetsch, *Die Theologie des Irenaeus,* Güterslok, 1925; Hitchcok, *Iraeneus of Lugdunum,* Cambridge, 1914. Las obras de Hipólito, en *Patr. Graec.,* vol. 10. Hay también la edic, berlinesa en 3 vol., 1897-1916. Sobre Hipólito: A. D'Alés, *La théologie de St. Hyppolite,* París, 1906.

§ 139. Las obras de Tertuliano en P. L., l.°-2.° y en el *Corpus* de Viena, 20.°, 47.°; ed. bajo el cuidado de Oehler, 3 vol. Leipzig, 1851-54; ed. menor Leipzig, 1854. Sobre Tertuliano: Monceaux, *Hist. Litt, de l'Afrique chrétienne,* vol. I, París, 1901; Buonaiuti, Il *cristianesimo nell'Africa romana,* Bari, 1928, p. 37-208; Lortz, *Tertullian als Apologet,* vol. 2, Münster, 1927-28.

§ 140. La obra de Mimicio Félix, en *Patr. Lat.,* vol. 3.°, edic, teubneriana, Leipzig, 1912. Sobre .Minucio: Bardenhewer, *Gesch. der altkirch. Litter.,* I, Friburgo, 1913, pp. 337 y sigs.; Buonaiuti, op. *cit.,* p. 217 sigs.

La obra de Arnobio, en P. L., 3.° y en el *Corpus* de Viena, vol. 4.°. Sobre Arnobio: Monceaux, *Hist. litt, de l'Afrique chrétienne,* vol. III, p. 275 sigs.; Buonaiuti, *op cit.,* pp. 278 sigs.

Las obras de Lactancio, en *Patr. Lat.,* vols. 6.° y 7.° y en el *Corpus* de Viena, 19, 27. Sobre Lactancio: Pichón, *Lactance,* París, 1901; Baonaiuti, *op. cit.,* p. 285 sigs.

CAPITULO III

LA FILOSOFÍA PATRÍSTICA EN LOS SIGLOS III Y IV

142. CARACTERES DEL PERIODO

La elaboración doctrinal del cristianismo, iniciada por los apologetas para defender la comunidad eclesiástica contra perseguidores y herejes, fue continuada y profundizada en siglos sucesivos por una necesidad interna, que se va afirmando cada vez más en el campo mismo de la Iglesia. En esta sucesiva elaboración dominan menos los motivos polémicos y más la exigencia de constituir la doctrina eclesiástica como un organismo único y coherente, fundado sobre una sólida base lógica. El uso de la filosofía se hace por esto cada vez mayor. La continuidad que los apologetas orientales, comenzando con San Justino, habían establecido entre el cristianismo y la filosofía pagana, se solidifica y profundiza. El cristianismo se presenta como la filosofía auténtica que absorbe y lleva a la verdad el saber antiguo, del cual puede y debe servirse para obtener los elementos y motivos de su propia justificación. Las doctrinas fundamentales del cristianismo reciben, mediante este trabajo, su sistematización definitiva. El período que va desde el 200 al 450 es decisivo para la construcción de todo el edificio doctrinal del cristianismo. Las esperanzas escatológicas de las numerosas sectas cristianas, que habían dominado el período precedente, disminuyen. Si frente al inminente retorno de Cristo, el trabajo largo y paciente de la investigación doctrinal parecía casi inútil, y ocupaban el primer lugar los ritos propiciatorios y preparatorios, una vez perdida la expectación ante aquel retorno, la investigación doctrinal se convierte en la primera y fundamental exigencia de la Iglesia, que es la que debe garantizar su unidad y solidez en la historia.

El primer impulso para tal investigación fue dado por la escuela catequética de Alejandría, que existía ya desde hacía mucho tiempo, cuando, en 180, llegó a presidirla Panteno, que le dio el carácter de una academia cristiana en la cual toda la sabiduría griega era utilizada para los fines apologéticos del cristianismo. La escuela alcanzó su máximo esplendor con Clemente y Orígenes; pero cuando, en 23 3, Orígenes buscó en Palestina una nueva patria y abrió en Cesárea su escuela, ésta suplantó a la otra y se convirtió en la sede de una gran biblioteca que fue la más rica de toda la antigüedad cristiana.

143. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Tito Flavio Clemente nació hacia el 150, probablemente en Atenas. Convertido al cristianismo, viajó por Italia, Siria, Palestina y finalmente por

Egipto. En Alejandría, poco antes del 180, se hizo discípulo de Panteno y luego presbítero de aquella Iglesia. Desde el 190, más o menos, fue colaborador y ayudante en la enseñanza de Panteno y después de la muerte de éste (hacia el 200), se convirtió en director de la escuela catequética. En el 202 ó 203 fue obligado a abandonar Alejandría por la persecución de Septimio Severo; hacia el 211 estaba en Asia Menor con su discípulo Alejandro, que fue después obispo de Jerusalén: en una carta de Alejandro a Orígenes, de 215 ó 216, se habla de Clemente como de un padre ya muerto (Eusebio, Hist. *eccl.,* VII, 14, 8-9).

Los tres escritos que nos quedan de Clemente, *Protréptico a los griegos, Pedagogo y Tapetes,* fueron concebidos por él como tres partes de un único plan, de una progresiva introducción al cristianismo. El *Protréptico,* o exhortación a los griegos, se acerca mucho en su contenido y forma a la literatura apologética del siglo II. El *Pedagogo,* en tres libros, se propone educar en la vida cristiana al lector que ya se ha separado del paganismo. Los *Tapetes* o *Stromata,* esto es, "tejidos de comentarios científicos sobre la filosofía", debían tener por finalidad el exponer científicamente la verdad de la revelación cristiana. Se ha perdido su obra titulada *Hipotiposis* (esquemas o esbozos) y nos ha quedado una homilía que tiene por título *¿Qué rico se salvará?*

El primer fin de Clemente es elaborar el concepto mismo de una gnosis cristiana. No hay duda de que el conocimiento es el límite más alto a que el hombre puede llegar. Es el ápice *(Teleiosis)* del hombre: es la sólida y segura demostración de lo que ha sido aceptado por la fe, y frente a él la fe es sólo el conocimiento abreviado y sumario de las verdades indispensables *(Stromata,* VII, 10). Pero, por otra parte, la fe es condición del conocimiento. Entre fe y conocimiento hay la misma relación que los estoicos establecían entre *prolepsis,* esto es, el conocimiento preliminar de los primeros principios, y la *ciencia:* como la ciencia supone la prolepsis, así la gnosis supone la fe. La fe es tan necesaria al conocimiento como los cuatro elementos son necesarios para la vida del cuerpo *(Ibid.,* II, 6). Fe y conocimiento no pueden subsistir la una sin el otro *(Ibid.,* II, 4). Pero para llegar de la fe al conocimiento es necesaria la filosofía. La filosofía ha tenido para los griegos el mismo valor que para los hebreos la ley del Viejo Testamento: los ha conducido a Cristo. Clemente admite, como Justino, que en todos los hombres, pero especialmente en los que se han dedicado a la especulación racional, hay un "efluvio divino", una "chispa del Logos divino" que les descubre una parte de la verdad, aunque no les haga capaces de llegar a la verdad entera, que sólo es revelada por Cristo *(Protréptico, 6,* 10; 7, 6). Ciertamente los filósofos han mezclado lo verdadero con lo falso; se trata, pues, de escoger entre sus doctrinas lo que haya de verdad, abandonando lo falso, y la fe otorga el criterio de esta selección *(Strom.,* II, 4). La filosofía debe ser en este sentido la sierva de la fe, como Agar de Sara *(Ibid.,* I, 5). En esta subordinación de la filosofía a la fe consiste el carácter de la gnosis cristiana. La gnosis de los gnósticos es una falsa gnosis, porque establece entre filosofía y fe la relación inversa: si al gnóstico le fuese planteada la elección entre la gnosis y la salvación eterna, escogería la gnosis, porque la considera superior a todo *(Ibid.,* IV, 22).

Este concepto de gnosis influye poderosamente en las doctrinas teológicas

de Clemente. El cristianismo es la educación progresiva del género humano y Cristo es esencialmente el Maestro, El Pedagogo. Tal interpretación se hace predominante en la Iglesia a medida que disminuyen las esperanzas en la inmediata venida de Cristo y, por consiguiente, en la inmediata destrucción o regeneración del mundo. El concepto de una regeneración instantánea es sustituido por el de una regeneración gradual que debe verificarse a través de la historia con la asimilación y la comprensión progresiva de la enseñanza de Cristo. Esta interpretación, ya clara en Clemente, dominará toda la obra de Orígenes.

Frente a Dios, que es inasequible, porque supera toda palabra y todo pensamiento y del cual podemos saber lo que no es, más bien que lo que es, el Logos es la sabiduría, la ciencia, la verdad y, como tal, el guía de toda la humanidad *(Ped.*, 1, 7). El Logos es el alfa y la omega, porque todo proviene de El y todo vuelve a El *(Strom.*, IV, 25). La acción misma del Espíritu Santo está subordinada al Logos, ya que el Espíritu es la luz de la verdad, la luz de la cual participan, sin multiplicarla, todos aquellos que tienen fe *(Ibid.*, IV, 16). Como supremo maestro, el Logos es también guía y norma de la conducta humana. La máxima estoica del "vivir conforme a razón", toma en Clemente el significado de vivir conforme a las enseñanzas del Hijo de Dios *(Ibid.*, VII, 16). Pero obedecer al Logos significa amarle; la obediencia y el amor están condicionados por el conocimiento. A la fe le es dado el conocimiento, al conocimiento el amor, al amor el premio celestial *(Ibid.,VII,* 10).

144. ORÍGENES: VIDA Y ESCRITOS

Orígenes nació en 185 ó 186, probablemente en Alejandría, de padres cristianos. El padre, Leónidas, murió mártir en la persecución de Septimio Severo, el 202 ó 203, y el hijo, que quería correr la misma suerte que su padre, fue salvado por la madre (Eusebio, *Hist. Eccl.* 2-5). A los 18 años, el año 203, fue nombrado director de la escuela catequética, como sucesor de Clemente, que se había ido, por Demetrio, obispo de Alejandría. Desde esta fecha hasta el 215 ó 216 desarrolló una actividad ininterrumpida; y a través del estudio de los filósofos griegos y los textos sagrados, llego a formular las bases de su sistema. En este período su celo religioso le llevó a emascularse. Sin duda había tomado al pie de la letra la palabra evangélica (Mat., XIX, 12), que alaba a aquellos que se hacen eunucos por amor del reino de los cielos. Pero probablemente, como el mismo Eusebio observa (IV, 23, 1). quería quitar todo pretexto a la malignidad pública, puesto que su escuela era frecuentada también por mujeres. En el 215 ó 216 los estraños estragos hechos por Caracalla en Alejandría obligó a Orígenes a huir a Palestina, donde los obispos Alejandro de Jerusalén y Teoctisto de Cesárea le acogieron con honor y le hicieron predicar en sus iglesias. Demetrio no aprobó esta predicación de un lego e impuso a Orígenes su vuelta a Alejandría. Allí reemprendió su actividad como maestro y escritor, que era intensísima: un discípulo, Ambrosio, había puesto a su disposición siete taquígrafos y varios copistas (Euseb., IV, 23, 2). Ordenado sacerdote durante un viaje, cayó en desgracia del obispo Demetrio y fue expulsado de

Alejandría. Entonces residió en Cesárea, donde fundó una escuela teológica que pronto floreció y en la que permaneció hasta su muerte. Murió mártir durante la persecución de Decio. Orígenes sufrió tortura en la prisión y poco después murió en Tiro, a los sesenta y nueve años y, por tanto, el 254 ó 255. Un discípulo suyo, Gregorio el Taumaturgo, nos da interesantes detalles de su enseñanza en Cesárea *(Panegiricum in Orig.*, 7-15). Principio y base de la enseñanza de Orígenes era el estudio de la dialéctica. A él seguía el estudio de las ciencias naturales, de las matemáticas, de la geometría, de la astronomía; la geometría era considerada como modelo de todas las demás ciencias. A continuación se estudiaba la ética, que tenía por objeto las cuatro virtudes cardinales de Platón y la caridad cristiana. Un sitio eminente tenía en este curso de estudios la filosofía griega, y el punto culminante estaba representado por la teología.

La producción literaria de Orígenes fue amplísima: se le atribuye un número de obras que va de 600 (según Epifanio, *Haer.*, 64, 63) a 800 (según San Jerónimo, *Epist.*, 33). Pero el edicto de Justiniano contra él (543) y el juicio del V Concilio ecuménico (553) que le incluía entre los herejes, provocaron la pérdida de una buena parte de la producción de Orígenes. Nos quedan: una obra apologética en ocho libros, *Contra Celsum,* dirigida contra el neoplatónico Celso, que en 178 había escrito un *Discurso verdadero* para refutar el cristianismo; un tratado dogmático, el *De principiis,* que nos ha llegado sólo en una traducción latina arreglada por Rufino, el cual se ha preocupado de atenuar o eliminar las afirmaciones que estaban en conflicto con las decisiones del Concilio de Nicea; partes o fragmentos de sus vastísimos comentarios bíblicos; dos escritos, *Sobre la oración* y *Exhortación al martirio* ·, dos cartas y fragmentos de otras obras. Las obras exegéticas, que indudablemente constituían su más amplia producción, eran de tres clases: *escolios,* esto es, notas sobre pasajes difíciles de la Biblia; *homilías* o discursos sagrados sobre capítulos de la Biblia; *comentarios* o *tomos,* que eran análisis minuciosos de libros enteros de la Biblia. De todos estos escritos, las partes más notables que nos han quedado son las del comentario al Evangelio de San Mateo, del cual tenemos los libros X-XVII, el comentario al Evangelio de San Juan, del que nos quedan nueve libros no consecutivos, y el de la Epístola a los Romanos, del que tenemos un arreglo de Rufino en diez libros.

145. ORÍGENES: FE Y GNOSIS

La doctrina de Orígenes es el primer gran sistema de filosofía cristiana. En el prólogo al *De principiis,* él mismo señala la finalidad que se ha impuesto. "Los Apóstoles, dice, nos han transmitido con la mayor claridad todo lo que han juzgado necesario a todos los fieles, aun a los más lentos en cultivar la ciencia divina. Pero han dejado a los dotados de dones superiores del espíritu y especialmente de la palabra, de la prudencia y de la ciencia, el cuidado de buscar las razones de sus afirmaciones. Sobre otros muchos puntos, se limitaron a la afirmación y no han dado ninguna explicación, para que aquellos sucesores suyos que tengan pasión por la sabiduría puedan ejercitar su ingenio" *(De princ.*, pref., 3). Orígenes distingue aquí las doctrinas esenciales y las doctrinas accesorias del cristianismo. El cristiano

que ha recibido la gracia de la palabra y de la sabiduría tiene la obligación de interpretar las primeras y explicar las segundas. La primera función es indispensable para todos; la segunda es una investigación supletoria, inspirada por un particular amor a la sabiduría, y consiste en el simple ejercicio de la razón. Orígenes ha emprendido una y otra investigación. Su trabajo exegético de los textos bíblicos tiende a poner en claro el significado oculto y, por consiguiente, la justificación profunda de las verdades reveladas. Distingue un triple significado de la escritura: el somático, el psíquico y el espiritual, que se relacionan entre sí como las tres partes del alma: el cuerpo, el alma y el espíritu *(De princ.,* IV, 11). En la práctica, no obstante, contrapone al significado corpóreo o literal, el significado espiritual o alegórico y sacrifica resueltamente el primero al segundo cada vez que lo considera necesario *(Ibid.,* IV, 12).

El paso del significado literal al significado alegórico de las Sagradas Escrituras es el paso de la fe al conocimiento. Orígenes acentúa la diferencia entre la una y el otro y afirma la superioridad del conocimiento, que compendia en sí a la fe *(In Job.,* XIX, 3). Profundizando en sí misma, la fe se convierte en conocimiento: este proceso se verifica en los mismos apóstoles, que primeramente han alcanzado por la fe los elementos del conocimiento, y después han progresado en el conocimiento y llegado a ser capaces de conocer al Padre *(In Mat.,* XII. 18). La fe misma, pues, por una exigencia intrínseca, busca sus razones y se convierte en conocimiento. Veremos en seguida que la redención del hombre, su retorno gradual a la vida espiritual, de que gozaba en el mundo inteligible en el acto de la creación, es entendido por Orígenes como educación para el conocimiento. Ahora bien, respecto al grado más alto del conocimiento, la enseñanza de las Escrituras es insuficiente. Las Escrituras son tan sólo elementos mínimos del conocimiento completo y constituyen la introducción al mismo *(In Job.,* XIII, 5-6). Por encima del Evangelio histórico y como complemento de las verdades reveladas en él, hay un evangelio eterno que vale en todas las épocas del mundo y solamente a pocos les es dado conocer *(De principiis,* IV, 1 *sigs.;In Job., I, 7).*

146. ORÍGENES: DIOS Y EL MUNDO

La primera preocupación de Orígenes es afirmar contra los herejes la espiritualidad de Dios. Dios no es un cuerpo y no existe en un cuerpo; su naturaleza es espiritual y simplicísima. Su ser homogéneo, indivisible y absoluto, no puede ser considerado como el todo ni como una parte del todo, porque el todo está compuesto de partes *(Contra Cels.,* I, 23). Para indicar la unidad de Dios, Orígenes se sirve del término pitagórico de *mónada,* al lado del cual emplea el término neoplatónico de *énada,* que expresa aún más netamente la singularidad absoluta de Dios *(De princ.,* I, 1, 6).

Dios es superior a la misma sustancia, ya que no participa de ella; la sustancia participa de Dios, pero Dios no participa de nada. El Logos se puede decir que es el ser de los seres, la sustancia de las sustancias, la idea de las ideas; Dios está más allá que todas estas cosas *(Ibid.,* VI, 64). Orígenes

rechaza decididamente los antropomorfismos del Viejo Testamento, interpretándolos alegóricamente. Decir que Dios tiene forma humana y está agitado por pasiones como las nuestras, es la mayor de las impiedades *(Ibid.,* IV, 71). La omnipotencia de Dios está limitada por su perfección. Dios puede hacer todo lo que no es contrario a su naturaleza; pero no puede cometer injusticia, porque el poder ser injusto es contrario a su divinidad y a su potencia divina *(Ibid.,* III, 70). Dios es vida, pero en un sentido diverso de la vida de nuestro mundo: es la vida absoluta, esto es, en su absoluta inmutabilidad *(In Job.,* I, 31). Dios es el bien en el sentido platónico, ya que a El solo pertenece la bondad absoluta: el Logos es imagen de la bondad de Dios, pero no es el bien en sí *(In Math., XV,* 10). La providencia divina está dirigida en primer lugar a la educación de los hombres. Recogiendo y ampliando el concepto de Clemente, Orígenes compara la acción de Dios a la de un pedagogo o de un médico que castiga e inflige males y dolores para corregir o para sanar *(Contra Cels.,* VI, 56). Así se explica la misma severidad divina, de la cual los libros del Viejo Testamento nos dan tantos ejemplos. "Si Dios fuese solamente bueno y no fuese severo, nosotros despreciaríamos su bondad; si fuese solamente severo sin ser bueno, nuestros pecados nos conducirían a la desesperación" *(In Jerem.,* IV, 4).

Frente a la trascendencia divina, afirmada en términos tan rigurosos, el Logos se halla en una posición subordinada. Es ciertamente coeterno con el Padre, el cual no lo sería si no engendrase al Hijo; pero no es eterno en el mismo sentido. La eternidad del Hijo depende de la voluntad del Padre: Dios es vida y el Hijo recibe la vida del Padre. El Padre es *el Dios,* el Hijo es *Dios (In Joh.,* II, 1-2). El Espíritu Santo es creado no directamente por Dios, sino a través del Logos *(Ibid.,* II, 10). El Espíritu Santo lo entiende Orígenes como una fuerza puramente religiosa, que no tiene en el mundo ninguna tarea propia.

Recogiendo la doctrina platónica del *Fedro,* no sin experimentar el influjo de los gnósticos y especialmente de Valentino, Orígenes explica la formación del mundo sensible por la caída de las sustancias intelectuales que habitaban el mundo inteligible. Las inteligencias incorpóreas, que constituyen el mundo inteligible, son creadas y como tales sujetas a cambio; están, además, provistas de libre albedrío. Su caída se explica por la pereza y repugnancia hacia el esfuerzo que la práctica del bien exige. Dios había establecido que el bien dependiese exclusivamente de la voluntad de aquéllas y las había creado por ello libres. Descuidando y oponiéndose al bien, han procurado su caída, ya que la ausencia del bien es el mal y en la medida en que nos alejamos del bien caemos en el mal. Así las inteligencias han sido conducidas al mal, a medida que han descuidado más o menos el bien, conforme al movimiento secreto de cada una de ellas *(De princ.,* III, 9, 2; fr 23 [a]). Orígenes insiste en la libertad del acto que ha provocado su caída. La doctrina gnóstica había negado esta libertad: Orígenes combate vivamente al gnosticismo *(Ibid.,* 1, 8, 2-3). El mismo demonio, dice, no es malo por naturaleza, sino que lo ha sido por su voluntad *(In Joh.,* XX, 28). La caída es debida a un acto libre de rebelión contra Dios en que participaron todos los seres suprasensibles, con la sola excepción del Hijo de Dios. Su primer resultado es que las inteligencias se convierten en almas, destinadas a revestirse del cuerpo, más o menos luminoso o más o menos tenebroso,

según la gravedad de la culpa original. El segundo grado de la caída es precisamente el revestirse del cuerpo. Aparece entonces el mundo visible en la variedad y multiplicidad de los seres que lo constituyen. Y así algunas inteligencias se convierten en almas de los cuerpos celestes, etéreos, luminosos y sutiles. Otras se convierten en ángeles, a los cuales Orígenes da los nombres bíblicos de tronos, potestades, dominaciones, etc., destinados a ser los ministros de Dios cerca de los hombres. Otras todavía "descienden hasta la carne y la sangre" y se convierten en hombres. Las últimas, en fin, se convierten en demonios.

El mundo visible no es, pues, otra cosa que la caída y degeneración del mundo inteligible y de las puras esencias racionales que lo habitan. Orígenes admite una pluralidad sucesiva de mundos; pero, corrigiendo al estoicismo, niega que estos mundos sean la repetición uno del otro. La libertad de que están dotados los hombres impide tal repetición *(Contra Cels.,* IV, 67-68). Con todo, después que se han sucedido un número indeterminado de mundos, llega el fin. El mundo visible volverá al invisible. Los seres racionales habrán expiado a través de la serie de vidas sucesivas en los diversos mundos, su pecado original, y llegarán a la perfección y a la salvación final. Podrán entonces ser restituidos a su condición primitiva y conocer a Dios *(In Joh.,* I, 16, 20).

En este proceso de caída del mundo inteligible en el mundo sensible y del retorno del mundo sensible al inteligible, el Logos tiene una misión esencial. En primer lugar, Orígenes atribuye al Logos la misma función que le atribuían los estoicos: el Logos es el orden racional del mundo, la fuerza que determina su unidad v lo dirige. Precisamente como tal, se distingue de Dios. Solamente el Padre es el Dios en sí *(Autoqeoj).* el Logos es la imagen y el reflejo de Dios. Es distinto del Padre "por la esencia v el sustrato" y dejaría de ser Dios si no contemplase continuamente al Padre *(Ibid.,* XV, I; II, 2). Por esta naturaleza suya subordinada, el Logos ha recibido del Padre el encargo de penetrar en la obra de la creación y de infundirle orden y belleza *(Ibid.,* VI, 38, 39). Pero, en segundo lugar, el Logos vive en los hombres, que participan todos de él *(Ibid.,* I, 37): aun permaneciendo idéntico a sí mismo, el Logos se adapta a los hombres y a su capacidad de llegar hasta él *(Contra Cels.,* IV, 15); y se reviste de formas diversas, según aquellos que se acercan a conocerle, esto es, según su disposición y capacidad de progreso *(Ibid.,* IV, 16). El Logos es, pues, la fuerza inmanente que diviniza al mundo y al hombre. En la misma medida en que se acerca al mundo y al hombre para penetrarlos y volverlos a conducir a la perfección originaria, se aleja del Padre.

Precisamente la función del Logos en el hombre exige y justifica la encarnación. Por ella el Logos se apropia de un cuerpo mortal y de un alma humana. Ni uno ni otro son algo divino: solamente es divino el Logos, que permanece inmutable en su esencia y no sufre nada de lo que le sucede al cuerpo y al alma de Cristo *(Contra Cels.,* IV, 15). El elemento divino y el elemento humano no permanecen, con todo, yuxtapuestos en Cristo después de la encarnación (que Orígenes llama *economía,* para indicar su carácter providencial); el alma y el cuerpo de Jesús constituyen con el Logos una unidad absoluta *(Ibid.,* II, 9).

147. ORÍGENES: EL DESTINO DEL HOMBRE

El destino del hombre forma parte integrante del movimiento conjunto del mundo a que el hombre pertenece. El hombre, primeramente, era una sustancia racional, una inteligencia: con la caída se convirtió en alma. El alma es algo intermedio entre inteligencia y cuerpo: la inteligencia, como pura vida espiritual, es refractaria al mal; el alma, en cambio, es susceptible del bien y del mal *(In Joh.,* XXXII, 18). Como la caída del hombre ha sido un acto de libertad, así será un acto de libertad la redención y el retorno a Dios. La libertad es, en efecto, el don fundamental de la naturaleza humana, que es capaz de obrar en virtud de la razón, por consiguiente, de escoger. Como Clemente, Orígenes interpreta la acción del mensaje cristiano como una acción educadora que conduce gradualmente al hombre a la vida espiritual. Esta es la función del Logos que se encarnó en Cristo. "Jesús aleja nuestra inteligencia de todo aquello que es sensible y la conduce al culto de Dios, que reina sobre todas las cosas" *(Contra Cels.,* III, 34). En esto consiste la obra de la redención. Comentando el prólogo del IV Evangelio, Orígenes interpreta la acción iluminadora del Logos, no cómo una revelación repentina, sino como una penetración progresiva de la luz en los hombres, como la incesante llamada al hombre para que quiera libremente volver a Dios *(In Joh.,* I, 25-26). El camino de este retorno puede ser larguísimo. Si la existencia en un mundo no basta, el hombre renacerá en el mundo siguiente y después en otros, hasta que haya expiado su culpa y haya vuelto a la perfección primitiva. Precisamente la necesidad de la educación progresiva del hombre justifica la pluralidad sucesiva de mundos, que Orígenes ha tomado del estoicismo. Los mundos son otras tantas escuelas, en las cuales se reeducan los seres caídos *(De princ.,* II, 6, 3).

La educación del hombre como retorno gradual a la condición de sustancia inteligente se verifica a través de grados sucesivos de conocimiento. Del mundo sensible el hombre se eleva a la naturaleza inteligible, que es la del Logos y del Logos a Dios. El Logos, en efecto, es la sabiduría y la verdad, y sólo a través de él se puede discernir el ser, y más allá del ser el poder y la naturaleza de Dios *(In Joh.,* VIII, 19). Pero cuando este conocimiento directo de Dios sea posible, cuando Dios no sea ya visto a través del Hijo, en la imagen de una imagen, sino directamente como el mismo Hijo le ve, el ciclo del retorno a Dios del mundo, de la *apocatástasis,* se habrá realizado y Dios será todo en todos *(Ibid.,* XX, 7).

Tales son los rasgos fundamentales del sistema de Orígenes, en el cual, por vez primera, el cristianismo ha recibido una formulación doctrinal orgánica y completa. El platonismo y el estoicismo constituyen las dos raíces fundamentales por las cuales se une a la filosofía griega. Pero Orígenes ha adaptado con gran equilibrio la doctrina platónica de la caída y de la redención de los seres espirituales y la doctrina cosmológica de los estoicos a las exigencias del mensaje cristiano. Ciertamente, algunos elementos que la conciencia religiosa contemporánea consideraba esenciales a este mensaje, se han perdido en la síntesis de Orígenes. El concepto de creación es fundamentalmente ajeno a Orígenes, según el cual la creación de las sustancias racionales es eterna. El Logos viene a ser en su naturaleza subordinado a Dios Padre y el Espíritu Santo al Logos en su naturaleza y en

su función. El sacrificio de- Cristo no encuentra una propia y verdadera justificación, y la resurrección de la carne, sobre la cual tanto habían insistido otros padres (por ejemplo, Tertuliano), se excluye explícitamente *(De princ.,* II, 10, 3; *Contra Cels.,* V, 18). Pero en compensación, Orígenes ha conducido por vez primera a la claridad de la reflexión filosófica el significado más profundo y universal del cristianismo. Ha sido el primero en ver en el hecho histórico de la redención el destino de la humanidad entera, que, caída de la vida espiritual, debe volver a ella. Por primera vez ha reunido en una única visión de conjunto la suerte de la humanidad y la suerte del mundo, haciendo de la antropología cristiana el elemento de una concepción cosmológica. Por primera vez, en fin, ha afirmado enérgicamente la exigencia de la libertad humana, que se había perdido no solo en las doctrinas dualistas de los agnósticos, sino también en todas aquellas interpretaciones que hacían del hombre el sujeto pasivo de la obra redentora de Cristo. Por último conviene recordar que Orígenes es el primero en expresar claramente el principio en que debían inspirarse las doctrinas políticas del cristianismo en los siglos venideros. Empleando también aquí un concepto estoico, afirma él que "existen dos leyes fundamentales, la natural, cuyo autor es Dios, y la escrita que está formulada en los diversos estados". Sobre esta base, afirma la independencia de los cristianos ante la ley civil: "Cuando la ley escrita no se opone a la ley de Dios, conviene que los ciudadanos la observen y la antepongan a las leyes extranjeras; pero cuando la ley de la naturaleza, es decir, la ley de Dios, ordena cosas contrarias a la ley escrita, la razón te aconseja abandonar de buen grado las leyes escritas y la voluntad de los legisladores, y obedecer únicamente a la ley de Dios, y regular tu vida según sus enseñanzas aunque ello cueste trabajo, muerte y deshonra" *(Contra Celsum,* V, 37). De esta manera, se aplicaba el principio estoico del derecho natural empleándolo en defender la libertad de los cristianos frente a la ley civil.

148. SEGUIDORES Y ADVERSARIOS DE ORÍGENES

Discípulo de Orígenes fue Dionisio de Alejandría, al cual Eusebio da el calificativo de Grande. Desde el 231-32 fue jefe de la escuela catequética de Alejandría, sucediendo a Heraclio; en el 247-48 fue nombrado obispo de la ciudad y murió el 264 ó 265. Los *Discursos sobre la naturaleza,* de los que Eusebio nos ha conservado fragmentos, estaban dirigidos contra el atomismo de Demócrito y de los epicúreos. Entre sus numerosas *Cartas,* muchas de las cuales tratan cuestiones dogmáticas y disciplinarias, las que escribió contra el sabelianismo acentuaban la diferencia entre el Logos y Dios Padre, haciendo de él una creación del Padre. Pero en una obra ulterior, titulada *Refutación y defensa,* abandonó su interpretación y dio otra completamente ortodoxa.

Discípulo de Orígenes fue también Gregorio Taumaturgo, que nació hacia el año 213 en Neocesarea del Ponto; fue obispo de su ciudad natal y murió en tiempos de Aureliano (270 275). Dos biografías, una de Gregorio Niceno, la otra siríaca, que es un arreglo de la primera, narran una serie de historias milagrosas que explican su sobrenombre. Gregorio es autor de un *Discurso*

de acción de gracias, en el cual se exalta la obra del maestro Orígenes, de un escrito "a Teopompo sobre la capacidad e incapacidad de padecer en Dios", conservado sólo en siríaco y en el cual se discute la cuestión de si la impasibilidad de Dios implica su despreocupación por los hombres; y de otros escritos menores, exegéticos y dogmáticos. Se le atribuye también el breve tratado *Sobre el alma, a Taciano,* que examina la naturaleza del alma, fuera de toda prueba tomada de las Escrituras.

Conocido sobre todo como historiador de los primeros siglos de la Iglesia es Eusebio, obispo de Cesárea, nacido en el 265, y que murió el 340. Discípulo de Panfilo, del cual por reconocimiento tomó su nombre (Eusebio *de Panfilo)* y al que acompañó cuando el maestro fue encerrado en la prisión, junto con él compuso una *Apología de Orígenes,* en cinco libros, de los cuales queda sólo el primero en un arreglo de Rufino. Eusebio es autor de una crónica que lleva por título *Historias diversas* y de una *Historia Eclesiástica,* que llega hasta el año 323 y es un riquísimo archivo de hechos, documentos y extractos de obras de toda clase, de la primera época de la Iglesia. Escribió, además, un panegírico y un elogio del emperador Constantino, del cual fue gran amigo. Las obras dogmáticas *Contra Marcelo* y *Sobre la teología eclesiástica,* demuestran una acentuada tendencia al arrianismo, cuya tesis fundamental sobre la no identidad de naturaleza entre el Padre y el Logos defiende. Las obras apologéticas, *Preparación evangélica,* en quince libros, y *Demostración evangélica,* en veinte libros (de los cuales nos quedan sólo los diez primeros), tienden a demostrar la superioridad del cristianismo sobre el paganismo y el judaísmo. Un extracto de estas dos obras es el escrito *Sobre la teofanía,* en cinco libros, de los que nos quedan fragmentos en griego y una versión siríaca completa. Se conservan de Eusebio otras obras apologéticas *(Introducción general elemental, Contra Gerocles) y* algunas partes o fragmentos de su vasta obra exegética de las Sagradas Escrituras. El escrito filosóficamente más significativo es la *Preparación evangélica,* en el que Eusebio, empleando la rica biblioteca de Cesárea, acumuló un vastísimo material de extractos de escritos griegos, que son frecuentemente preciosos aun para nosotros, por haberse perdido las obras de las cuales fueron tomados. Esta obra está dominada por la convicción de que la filosofía y la revelación son idénticas y que en el cristianismo ha encontrado su plena expresión la verdad que ya había alboreado en los filósofos griegos. Es la misma convicción que había animado a Justino, Clemente y Orígenes y que dominará la obra de San Agustín. Aquella identidad le parece a Eusebio evidente, sobre todo por lo que se refiere al platonismo. Platón es considerado como un profeta (XIII, 3) o como un "Moisés ático" (XI, 10). Platón y Moisés van de acuerdo y tienen las mismas ideas; Platón conoció la trinidad divina porque puso al lado de Dios y el Logos el alma del mundo (XI, 16). En las doctrinas eticas y pedagógicas coinciden Platón y Moisés, Platón y San Pablo; y la misma república platónica ha encontrado su realización en la teocracia judaica (XIII, 12). Con todo, Platón queda anclado en el politeísmo y admite el dualismo de Dios y de la materia eterna, que son irreconciliables con el cristianismo: ha llegado, pues, hasta el vestíbulo de la verdad, no hasta la verdad misma (XI11, 14). Esta fue revelada por el cristianismo, que por ello es la verdadera y la definitiva filosofía. En el cristianismo no sólo los

hombres son filósofos, sino también las mujeres; los ricos y los pobres, los esclavos y los señores (I, 4). El que la filosofía griega haya podido alcanzar tantos elementos de la verdad cristiana, se explica por su derivación de las fuentes hebraicas (X, 1); o quizá también porque Platón fue encaminado hacia la verdad por la misma naturaleza de las cosas o por Dios (XI, 8).

Adversario de Orígenes fue, en cambio, Metodio, obispo de Filipo, que murió mártir hacia el 311. Contra Orígenes estaba dirigido su escrito *Sobre las cosas creadas,* del que nos quedan algunos fragmentos. Es, además, autor de tres diálogos al modo de Platón: *Banquete o sobre la Virginidad, Sobre el libre albedrío,* que nos ha sido transmitido en gran parte en griego y en una traducción eslava, y *Sobre la resurrección,* del que hay fragmentos del texto griego y una versión eslava abreviada. Para demostrar la eternidad del mundo, Orígenes había dicho que si no existiera el mundo, Dios no sería creador ni Señor. Metodio responde que entonces Dios es por sí mismo incompleto y alcanza la perfección solo a través del mundo: lo que es contrario al principio, afirmado por Orígenes, que Dios es perfecto por sí mismo *(De Creatis, 2).* Contra la doctrina de Orígenes, según la cual los hombres y los ángeles existían en el mundo inteligible como sustancias espirituales de la misma clase y que sólo con la caída se han diferenciado, Metodio defiende !a diferencia entre las almas humanas y los ángeles y niega la preexistencia de las almas humanas respecto al cuerpo *(De resurrect.,* 10-11). En su escrito sobre el libre albedrío niega que el mal dependa de una materia eterna (doctrina gnóstica) y afirma que es un efecto de la voluntad libre de la criatura racional.

Buena parte de la actividad especulativa del siglo IV fue puesta al servicio de la discusión sobre el arrianismo. Arrio, muerto el 336, había afirmado que el Logos o Hijo de Dios ha sido creado de la nada, exactamente como todas las otras criaturas, y que, por consiguiente, no es eterno. Si es llamado en la Segunda Escritura Hijo de Dios, es en el sentido en que lo son todos los hombres. Su naturaleza, por lo tanto, es diferente de la del Padre; su sustancia es diferente.

De Arrio nos ha conservado algunos fragmentos su gran adversario Atanasio. Nacido hacia el año 295, Atanasio tuvo una parte predominante en la condenación que el primer concilio ecuménico de la Iglesia, que tuvo lugar en Nicea el año 325, pronunció sobre el arrianismo. Pero la sentencia del Concilio no fue acatada en seguida y la polémica entre los cristianos continuó durante mucho tiempo. Atanasio, que había sido nombrado obispo de Alejandría, sufrió persecuciones y condenas por obra de los arrianos y murió el 2 de mayo de 373, en Alejandría. La parte más notable de la actividad literaria de Atanasio, es la dedicada a la polémica contra el arrianismo: *Discurso contra los arrianos, Cartas a Serapión, Libro sobre la Trinidad y el Espíritu Santo.* Escribió, también, obras historicopolémicas, exegéticas y ascéticas y dos apologías, *Discurso contra los griegos* y *Discurso sobre la encarnación del Verbo,* que son dos partes de un escrito único. Atanasio afirma enérgicamente la identidad de naturaleza del Hijo con el Padre; si el Hijo fuese una criatura, no podría unir con Dios las criaturas, porque tendría a su vez necesidad de esta unión. El Hijo tiene en común con el Padre toda la plenitud de la divinidad y participa de su mismo poder. El Espíritu Santo procede juntamente del Padre y del Hijo. Hay, por tanto, una

sola divinidad y un solo Dios en tres personas. Las formulaciones de Atanasio constituyeron la doctrina aceptada oficialmente por la Iglesia en el Concilio de Nicea.

Esta doctrina tuvo como defensores a "las tres luminarias de Capadocia", Basilio el Grande, Gregorio Nazianceno y Gregorio de Nisa. Basilio fue sobre todo un hombre de acción; Gregorio Nazianceno, orador y poeta; Gregorio de Nisa, pensador.

149. BASILIO EL GRANDE

Nacido hacia el año 331, Basilio estudió en Cesárea, en Constantinopla y Atenas. En esta ciudad, estrechó con Gregorio Nazianceno los lazos de una amistad que se fundaba especialmente en la comunidad de estudios y de doctrina. Fruto de la colaboración de los dos amigos, fue una antología de las obras de Orígenes titulada *Filocalia.* Nombrado obispo de Cesárea, participó en las luchas teológicas de su tiempo y murió el 1.° de enero del 379. Basilio dejó obras dogmáticas, exegéticas, ascéticas, y también homilías y cartas. Las obras dogmáticas *(Contra Eunomio, Sobre el Espíritu Santo)* están dedicadas a la polémica contra el arrianismo. Entre las obras exegéticas debemos citar en primer lugar las nueve homilías sobre el *Hexamerón,* en las cuales Basilio emplea, a propósito de las diversas fases de la creación del mundo, las doctrinas científicas de la antigüedad, especialmente de Aristóteles. Las homilías de Basilio fueron, además, famosas en la antigüedad y contribuyeron a poner a su autor entre los mayores oradores de la Iglesia. Sólo veinticuatro de ellas son ciertamente auténticas.

Basilio apela explícitamente, en su lucha contra la herejía, a la tradición eclesiástica. La fe precede al entendimiento: "En las discusiones sobre Dios debe tomarse por guía a la fe, la fe que empuja al asentimiento más fuertemente que la demostración, la fe que no es producida por una necesidad geométrica, sino por la acción del Espíritu Santo" *(Hom. in Ps.,* 115, 1). El contenido de la fe es determinado por tradición: "Nosotros no aceptamos ninguna nueva fe que nos sea prescrita por otros, ni presumimos de exponer los resultados de nuestra reflexión, para no dar como regla de religión lo que es sólo lo que los Santos Padres nos han enseñado" *(Ep.,* 140, 2). Basilio admite, con todo, que se puedan acoger, además de la enseñanza de la escritura, las tradiciones eclesiásticas que no se opongan a ella *(De Sp. S.,* 29, 71).

En sus discusiones sobre la Trinidad, Basilio mantiene firme el fundamento: una sola sustancia (ουσία) tres personas (ύπόστασις). "En Dios, dice, hay una cierta inefable e incomprensible comunidad y juntamente con una diversidad: la distinción de las personas no elimina la unidad de naturaleza, y la comunidad de naturaleza no excluye la particularidad de los caracteres distintivos" *(Ep.,* 38, 4). Eunomio de Cícico, en el *Apologético* (compuesto hacia el 360) contra el cual está dirigido un escrito de Basilio, había sostenido que la esencia de Dios consiste en no ser engendrado y que por esto tal esencia no puede ser participada por el Hijo, que es engendrado por el Padre. Basilio admite que la esencia divina es ingenerada en cuanto no depende de otra cosa fuera de sí misma y, en tal sentido, tanto el Padre

como el Hijo son ingenerados, porque participan de la misma esencia. Pero en la única esencia divina el Padre recibe su ser como persona de sí mismo, mientras el Hijo lo recibe del Padre. El Hijo es, pues, engendrado como persona, no como esencia y, por lo tanto, sólo como persona se distingue del Padre. El Espíritu Santo, a su vez, recibe el ser del Hijo y tiene, por consiguiente, su sitio después de él *(Adv. Eun.,* III, 1). Contra la afirmación de Eunomio de que conocemos directamente la esencia de Dios (que sería precisamente la ingenerabilidad), Basilio opone el que podemos conocer a Dios por medio de sus obras; pero su esencia nos es inaccesible. "Las criaturas, dice *(Ibid.,* II, 32) nos hacen ciertamente conocer el poder, la sabiduría y el arte del Creador; pero no su naturaleza. Más aún, ni siquiera manifiestan necesariamente el poder del Creador, puesto que puede ser que el artista no ponga toda su capacidad en su obra, sino que la ejerza de una manera restringida. Si hubiese aplicado toda su potencia en la obra, sería posible medir por ella el poder del mismo; pero jamás comprender la esencia de su naturaleza." Aun después de la revelación, el conocimiento de Dios se nos da solamente en el modo en que lo infinito puede ser conocido por lo finito y aun en la vida futura la esencia de Dios nos será incomprensible. La conclusión es una bella y profunda frase que Basilio pone como corolario de su doctrina: "El conocimiento de la esencia divina consiste sólo en la percepción de su incomprensibilidad" *(Ep.,* 234, 2). El límite que el hombre halla en el conocimiento de lo trascendente, es la más directa y evidente revelación del trascendente mismo.

150. GREGORIO NAZIANCENO

Gregorio Nazianceno nació hacia el 330 en Arianzo, cerca de Nazancio, y fue educado en Cesárea, en Alejandría y en Atenas, donde trabó amistad con Basilio. Fue nombrado obispo de Sásima y después de Constantinopla (379); pero renunció a estos honores para retirarse a la vida solitaria, dedicado sólo al trabajo literario. Murió en Arianzo, donde había nacido, en el año 389 ó 90. Gregorio ha escrito discursos, cartas y poesías. De los cuarenta y cinco sermones, los que van del número 27 al 31 son los más importantes y famosos; fueron llamados por el autor *Oraciones teológicas, y* le ganaron el apelativo de Teólogo. Fueron pronunciados en Constantinopla y tenían por finalidad justificar la doctrina trinitaria contra el arriano Eunomio (de quien ya se ha hablado a propósito de Basilio), y contra el semiarriano Macedonio, que mientras afirmaba la estrecha semejanza de la esencia del Hijo con la del Padre, hacía del Espíritu Santo una naturaleza subordinada al Padre y al Hijo y semejante en todo a los ángeles. Las cartas de Gregorio, escritas en una forma muy atildada, por consiguiente destinadas a la publicación, se refieren a ciertos sucesos de la vida de su autor, o de sus parientes y de las mismas sólo alguna, entre las cuales está la última, trata de cuestiones teológicas. Las poesías son, en cambio, de carácter polémico, dirigidas especialmente contra los apolinaristas (Apolinar, obispo de Laodicea de Siria, m. hacia el 390, negaba la humanidad de Cristo, considerándolo sólo Dios; el Logos divino habría tomado en Cristo el puesto del alma intelectiva). Tienen escaso valor poético y no son otra cosa que

prosa versificada. La especulación de Gregorio está falta de originalidad y de fuerza, aunque expresada en una forma oratoria elocuente. En virtud de esta forma, ha contribuido, con todo, a difundir y a hacer triunfar las doctrinas que sus contemporáneos habían formulado.

Nosotros podemos, según Gregorio, llegar a conocer, mediante la sola razón, la existencia de Dios, considerando el orden y la perfección del mundo visible, pero no podemos conocer la esencia de Dios. Sabemos que es superior a todas las otras esencias, en "un océano infinito e indeterminado de esencias" *(Or.,* 38); pero sobrepasa nuestra capacidad el determinar su naturaleza. Al misterio de la esencia divina se añade el misterio de la Trinidad. "Esta profesión de fe, dice Gregorio *(Ibid.,* 40, n.° 41), yo te la doy como compañera y guía de toda tu vida; una única divinidad y poder, que se encuentra unida en Tres y comprende a Tres diversos, que no es diversa por naturaleza ni por esencia, que no se aumenta ni disminuye por sumas o restas, que es totalmente igual, más aún, totalmente la misma, como la belleza y grandeza del cielo, que es la infinita conjunción de tres infinitos; y cada uno de éstos, considerado separadamente, es Dios, el Padre como el Hijo, el Hijo como el Espíritu Santo, y cada uno conserva su propiedad, mientras considerados los tres juntamente son también Dios, lo uno por unidad de la esencia, lo otro por unidad del mandato."

Contra el apolinarismo, Gregorio defiende la integridad de la naturaleza humana en Cristo, y así tiene ocasión de exponer su antropología. Al hombre pertenecen el cuerpo, el alma y la inteligencia. Pero la inteligencia no es distinta del alma: es una fuerza del alma misma y, por consiguiente, parte integrante de la naturaleza humana *(Ibid.,* 14). Cristo, que ha tomado la naturaleza humana, ha tenido que asumir también la inteligencia humana: de lo contrario, el hombre sería un animal privado de razón *(Ibid.,* 51).

151. GREGORIO DE NISA: LA TEOLOGÍA

Gregorio de Nisa era hermano de Basilio el Grande, y bastante más joven que él. Encaminado a la carrera de maestro de retórica, fue sacado de ello por Basilio, que le nombró obispo de Nisa. Como a tal, Gregorio participó en la lucha contra los arríanos. En 394 estaba en Constantinopla para participar en un sínodo que debía resolver una controversia entre obispos árabes; después, su nombre no aparece ya en la historia; muy probablemente su muerte debió acontecer poco después de aquella fecha. Su obra más notable es el *Discurso catequético grande,* demostración y defensa de los dogmas principales de la Iglesia contra paganos, judíos y herejes. La obra más extensa es el escrito *Contra Eunomio,* réplica al escrito *En defensa de la Apología,* con el cual Eunomio había respondido a Basilio. Gregorio escribió, ademas, dos obras, *Contra Apolinar,* varios tratados o diálogos *(Contra los griegos, Sobre la fe, Sobre la Trinidad, Sobre el alma y la Resurrección, Contra el Hado, Sobre los niños que mueren prematuramente).* Compuso, además, numerosos escritos exegéticos, de los cuales los más notables son el *Apologético sobre el Hexamerón y La creación del hombre;* finalmente, escritos ascéticos, discursos y cartas.

Como Basilio; Gregorio afirma la distinción entre la fe y el conocimiento

y la subordinación de éste a aquélla. La fe se apoya en la revelación divina y no tiene necesidad de la lógica y sus demostraciones. Es el criterio de toda verdad y debe ser tomada como la medida de todo saber. Por su parte, la ciencia debe proporcionar a la fe los conocimientos naturales preliminares, los que en la Edad Media se llamarán *preambula fidei; y* en primer lugar la demostración de la existencia de Dios *(Or., catech.,* pref.). En particular la dialéctica procura el método para sistematizar el contenido de la fe, y constituye el instrumento mediante el cual los principios de la fe pueden ser fundamentados y se puede avanzar hacia la gnosis, aunque esto se haga con gran cautela y en forma hipotética *(De hom. opif.,* 16). Gregorio mismo ha puesto en práctica este procedimiento en amplia medida, como sólo Orígenes había anteriormente hecho, y continuamente apela, además del testimonio de la tradición, a principios y demostraciones racionales. Su *Discurso catequético,* así como el diálogo *Sobre el alma y la resurrección,* están enteramente construidos como investigación puramente racional. En el diálogo citado, ve en la duda una ayuda metódica para la investigación.

En la sistematización de la teología cristiana, Gregorio se preocupa, en primer lugar, de establecer la unicidad de Dios. Esta deriva de la perfección infinita de Dios. Divinidades diversas podrían distinguirse entre sí solamente por alguna propiedad o perfección que perteneciese a una y no a la otra; pero de este modo ninguna sería perfecta. El mismo concepto de Dios como una sustancia perfectísima implica la unicidad de Dios y excluye el politeísmo. De la perfección divina se deriva también la trinidad de las personas. En el hombre, la razón está limitada y es mudable y, por tanto, no subsiste por sí misma. Pero en Dios es inmutable y eterna y no tiene, por consiguiente, el carácter de una fuerza impersonal, sino que subsiste como persona *(Or. catech.,* I). Lo mismo vale para el espíritu. En nosotros, el espíritu sirve de mediador entre la palabra interna, que es el pensamiento, y la palabra externa, con la cual se expresa. En Dios, la palabra externa no es como para el hombre un sonido, una cosa como las otras, sino que forma parte de su esencia y procede, por consiguiente, del Padre y del Hijo como otra persona, que tiene su misma subsistencia y su misma eternidad *(Ibid.).* El cristianismo, admitiendo la unidad y trinidad de Dios, ha conciliado el politeísmo pagano con el monoteísmo judío; ha admitido, con el judaísmo, la unidad de la naturaleza divina; con el paganismo, la pluralidad de las personas *(Ibid.,* 3).

En la interpretación de la trinidad, Gregorio se sirve del principio platónico de la única realidad de la esencia, principio del cual se servirá, en la Edad Media, para el mismo fin, Anselmo de Aosta. Si el nombre de Dios, dice en el tratado *Adversus Graecos,* significa la persona, necesariamente, hablando de tres personas, hablamos de tres divinidades. Pero si el nombre de Dios indica la esencia, nosotros podemos admitir que hay un único Dios, porque una sola es la esencia de las tres personas. Ahora bien, en realidad, el nombre de Dios indica la esencia divina. Es una costumbre abusiva del lenguaje la de indicar, con el plural del nombre que significa la naturaleza común, los individuos múltiples que participan de ella. Nosotros, por ejemplo, decimos que Pedro, Pablo y Bernabé son tres hombres y no un solo hombre, como se debería decir desde el momento que la palabra "hombre" significa la esencia universal y no la existencia parcial o propia de los

individuos singulares. Gregorio toma (como ya ha sido frecuentemente observado) el significado abstracto de la palabra, que no admite el plural, por el significado concreto, que, en cambio, lo admite. El sentido de su doctrina es, con todo, claro. La esencia, toda esencia, tanto la divina como la humana, es una realidad única y simple, que no se multiplica con el número de las personas (o ΰποστασις) que participan de ella. La esencia humana puede ser participada por un número indeterminado de personas; la esencia divina, sólo por tres; pero, como todos los hombres son tales en virtud de una única esencia humana, así las tres personas divinas subsisten en la única esencia divina y constituyen un único Dios. El rasgo que distingue la esencia divina de todas las demás es que ella, por su perfección implica también la *unidad de acción,* de las personas que participan de ella. Mientras los hombres tienen actividades diferentes y a veces contrarias, aun participando de la misma esencia, las personas divinas tienen una actividad única. "Toda actividad procedente de Dios, que se refiere a la criatura y se denomina de manera diferente según la diversidad del objeto, parte del Padre, procede a través del Hijo y se cumple en el Espíritu Santo. No se trata por esto de actividades que se diversifican según las personas que son activas, porque la actividad de cada persona singular no está separada de la de la otra y todo cuanto pasa, tanto en lo que concierne a la providencia por los hombres, como al gobierno y ordenación del mundo, sucede por medio de las tres personas, sin que, con todo, sea trino." De tal modo, en la unidad de acción la esencia divina halla su característica fundamental y propia frente a las esencias creadas. Tal es la interpretación de Gregorio por lo que concierne a la unidad divina. Por lo que se refiere a la trinidad, Gregorio da una interpretación que funda la diversidad de las personas sobre la diversidad de las relaciones de origen, formulando un principio, que debía permanecer como base de la interpretación trinitaria durante siglos sucesivos. De hecho, la distinción de las personas divinas se explica admitiendo que de ellas una es causa, la otra causada, y distinguiendo dos tipos de causalidad que corresponden a la segunda y tercera persona de la trinidad. Dios Padre es causa; el Hijo es inmediatamente causado por el Padre, de manera que le corresponde el carácter de unigénito; el Espíritu Santo es causado por el Padre a través de la mediación del Hijo y no es ingenerado como el Padre ni unigénito como el Hijo.

152. GREGORIO DE NISA: EL MUNDO Y EL HOMBRE

El mundo es una creación de Dios. La cuestión sobre de qué modo una esencia absolutamente simple, incorpórea e inmutable como Dios, haya podido producir una realidad compuesta, mudable y, sobre todo, corpórea, puede hallar respuesta sólo si se considera la naturaleza del cuerpo. Todo cuerpo se compone de partes que, tomadas individualmente, son momentos o potencias puramente inteligibles, como la cantidad, la cualidad, la figura, el color, la magnitud, y así sucesivamente. Si se prescinde de ellas, no queda nada del cuerpo. El cuerpo como tal, es por tanto el ligamen de cualidades incorpóreas en sí mismas y él mismo es incorpóreo en su fundamento. Se puede concebir, por tanto, que haya podido ser creado por una esencia

incorpórea *(De hom. opif.,* 23-24). Partiendo de la exigencia teológica de eliminar el abismo entre la naturaleza de Dios y de la creación, Gregorio ha llegado así a formular una doctrina de la pura inteligibilidad del mundo corpóreo, destruyendo el craso materialismo de Tertuliano, que representaba, con todo, una tendencia muy difundida entre las sectas cristianas de los primeros tiempos. Pero se engañaría quien interpretase esta inteligibilidad como subjetividad de las cualidades corpóreas, en sentido idealista. La inteligibilidad confirma y refuerza la pura objetividad de las cualidades mismas, porque, acercándolas a la naturaleza de Dios, las eleva al sumo principio de objetividad, que es Dios mismo.

En el mundo, el hombre ha sido creado por un acto de "amor sobreabundante" *(Or. catech.,* 5). El mundo no podía permanecer falto de finalidad y Dios, por esto, quiso que sirviera a un ser que pudiese participar del bien que había esparcido en él. Por un lado, el hombre es un microcosmos que comprende en sí el ser de las cosas inanimadas, la vida de las plantas, la sensibilidad de los anímales y la racionalidad de los ángeles. Por otro, es imagen de Dios; así como en Dios, del Padre increado procede el Logos y del Padre y del Logos el Espíritu Santo, de la misma manera en el hombre, del alma increada procede la palabra inteligible y, de ambas, la inteligencia. El atributo fundamental del hombre es la libertad. La razón, que le hace distinguir el bien del mal, sería inútil si él no pudiese escoger entre el bien y el mal. Sin libertad no habría virtud ni mérito ni pecado *(Ibid.,* 5). Sólo en la libertad está el origen del mal. El cuerpo no es un mal, ni causa del mal, porque es una creación de Dios. El mal está en nuestro interior y consiste en la desviación del bien debida al libre albedrío *(Ibid.,* 5). El mal no tiene ninguna esencia, porque sólo es privación del bien, que es la única realidad positiva. Como la oscuridad es privación de luz o la ceguera privación de la vista, así el mal no es otra cosa que la falta del bien. "La maldad tiene su ser en el no-ser; y no tiene otro origen que la privación del ser" *(De an. et res.,* 223).

153. GREGORIO DE NISA: LA APOCATASTASIS

El relato bíblico sobre el primer hombre es interpretado por Gregorio en sentido platónico, sobre la base de la distinción entre hombre ideal y hombre empírico. El primer hombre ha sido creado, dice Gregorio, provisto de un estado semejante al de los ángeles. Su naturaleza era la racionalidad y ningún elemento irracional formaba parte de ella. Por esto no tenía cuerpo material ni sexo, estaba libre de todas las tendencias e impulsos que se derivan del cuerpo y era superior a la enfermedad y a la muerte. Era el hombre perfecto, el hombre ideal, el hombre hecho verdaderamente a imagen y semejanza de Dios. Por el pecado, el hombre ha perdido esta feliz condición. Como consecuencia del pecado ha nacido el hombre empírico, que se encuentra limitado por su naturaleza animal y tiene todas las cualidades y los impulsos de tal naturaleza *(De hom. opif.,* 17). En esta condición, el hombre se encuentra en contraste con su naturaleza primitiva, con la idea perfecta del hombre.

El hombre debe volver, pues, a su condición originaria. Para dirigirlo en

este camino de retorno, ha sido necesaria la encarnación del Logos. Contra la encarnación no vale objeción de que lo finito no puede abarcar el infinito y que por esto la naturaleza humana no puede recibir en sí la naturaleza divina. Ya que la encarnación del Logos no significa que la infinidad de Dios se haya encerrado en los límites de la carne como en un vaso. La naturaleza divina se ha unido a la humana más bien como la llama se une al cuerpo inflamable o también como el alma supera los límites de nuestro cuerpo y se mueve libremente con el pensamiento a través de la creación entera *(Or. catech.,* 10). Con la muerte y la resurrección de Cristo, el Dios-hombre, la naturaleza humana como tal, recuperó su primitiva condición ideal, de la cual había caído por el pecado. Pero con ella no han vuelto a la condición primitiva todos los individuos, en que, después de la caída, se ha multiplicado y dispersado. La obra redentora de Cristo debe, por tanto, fructificar en los individuos singulares y conducirlos de nuevo a todos a su condición primera.

De ello se sigue que el castigo que recae sobre el mal en la vida del más allá no puede ser sino una purificación. Los que se han quitado la suciedad del vicio con el agua del bautismo, no tendrán necesidad de otra purificación; pero los que no participaron de esta purificación sacramental, serán necesariamente purificados por el fuego *(Ibid.,* 35).

En fin, la naturaleza llega por necesidad inevitable a la *apocatástasis,* a la reconstrucción de la condición feliz, divina y libre de todo dolor, como era la primitiva *(Ibid.,* 35). Gregorio afirma decididamente el carácter universal de la apocatástasis: "Hasta el inventor del mal, esto es, el demonio, unirá su propia voz en el himno de gratitud al Señor" *(Ibid.,* 26). Ya algún escritor antiguo (Germano de Constantinopla en Focio, *Bibl. cod.,* 233) había avanzado la hipótesis de una posterior falsificación de los escritos de Gregorio en los puntos en que trata de la apocatástasis universal. Pero esta hipótesis no tiene ningún fundamento, ya que esta doctrina responde al estilo general y al espíritu de la obra de Gregorio. El ciclo del mundo quedaría incompleto o cojo si una parte de los seres se sustrajese a la apocatástasis y no fuera restituida a su condición ideal originaria. Esta condición es concebida por Gregorio platónicamente como ser, sustancia, o norma de toda existencia: por tanto, la existencia subsiste, aun después de que, alejándose del bien, se inclina hacia la nada, sólo por la posibilidad que le es propia de una restitución a su sustancia primitiva.

Precisamente en virtud de esta exigencia de total reintegración de la realidad en su ser propio, Gregorio defiende la resurrección del cuerpo en un sentido que no tiene nada de material. El alma está dominada por una tendencia natural hacia el cuerpo que le pertenece, y por esto imprime al mismo su propia forma (εἰδος), que permanece en la materia constitutiva del cuerpo y permitirá al alma reconocerla y volverse a apropiar de ella en el momento de la apocatástasis *(De hom. opif, 27).* Aquí la fuerza organizadora y plasmadora del alma (la forma) se emplea para explicar la creencia cristiana en la resurrección.

El fin último del destino humano es, según Gregorio, el conocimiento místico de Dios, el éxtasis. Se consigue éste cuando se pasa más allá de las apariencias sensibles y de la razón misma; y en él *el ver* consiste en *no ver,* ya que la esencia divina es inconcebible e inefable. Para él, como para

Basilio, el único modo de relación directa con la trascendencia divina es la imposibilidad de relación. El motivo fundamental y permanente de la especulación mística encuentra en estas fórmulas su expresión.

Gregorio representa, con Orígenes, la expresión máxima de la especulación cristiana de los primeros siglos. El cristianismo ha alcanzado con ello su primera sistematización doctrinal, sobre el fundamento de un encuentro sustancial con la filosofía griega. Con todo, el principio de la interioridad espiritual afirmado por el cristianismo y el principio del objetivismo, fundamento de toda la filosofía griega, no hallan todavía, en la obra de los Padres orientales, su punto de encuentro y de fusión. Lo hallarán solamente en San Agustín, gracias a un renovado concepto de la naturaleza y de la finalidad de la investigación.

154. OTROS PADRES ORIENTALES DEL SIGLO IV

Escasa contribución han dado a la elaboración filosófica del cristianismo otros numerosos escritores que en esta época han participado en las discusiones teológicas de la Iglesia. Epifanio, obispo de Constanza (la antigua Salamina), nacido hacia el 315, muerto el 403, es autor de un escrito titulado *Panario* (o cajita de medicinas), en el cual pretende ofrecer una defensa a los que están mordidos por serpientes, esto es, contaminados por las herejías. Enumera ochenta herejías, de las cuales, no obstante, veinte son sectas o doctrinas precristianas. Entre las herejías se incluye la doctrina de Orígenes.

Macario, obispo de Magnesia, es autor de una gran apología, *El Unigénito o respuestas a los paganos,* que ha sido encontrada incompleta en 1867 y combate las objeciones que al cristianismo había opuesto el neoplatónico Porfirio en varios libros contra los cristianos que se han perdido. A otro Macario, llamado el Egipcio, han sido atribuidas erróneamente cincuenta homilías (a las que se han añadido otras siete halladas en 1918), que presentan una curiosa mezcla de estoicismo y misticismo. Según Macario, todo lo que existe, incluyendo el alma y sus facultades, es corpóreo, excepto Dios. Pero el alma corpórea tiene en sí una "imagen celestial" de Dios y tal imagen viene a ser liberada poco a poco y purificada por la acción de Dios sobre el alma, con la cooperación de la voluntad humana. Este proceso de purificación es un proceso de elevación hasta Dios, que parte de la apatía y a través de la iluminación, la visión y la revelación de (a comunidad del mundo con Dios, llega al grado más alto, al éxtasis, que es la unión con Dios.

Un carácter escasamente especulativo tienen las homilías de Juan, llamado Crisóstomo o Boca de Oro, por su elocuencia, que fue patriarca de Constantinopla y murió en el 407. Desde el 428, Nestorio, patriarca de Constantinopla, empezó a defender en sus sermones una doctrina, que negaba la unidad de la persona de Cristo. Esta doctrina había sido anteriormente defendida por Diodoro de Tarso (m. hacia el 394) y por su discípulo Teodoro de Mopsuestia (m. hacia el 428). Consistía en admitir que en Cristo coexistían, no sólo dos naturalezas, sino también dos personas, una de las cuales habitaba en la otra como en un templo. Nestorio negaba que María fuera madre de Dios y decía que era una fábula pagana la idea de

un Dios envuelto en un sudario y crucificado. Contra esta doctrina combatió Cirilo, obispo de Alejandría, muerto el 444. Afirmó la unidad de la persona de Cristo, aduciendo que el Logos ha tomado la naturaleza humana en la unidad de su persona, a la vez divina y humana. La obra de Cirilo, importantísima para la definición del dogma de la Encarnación, como la de Atanasio, para el de la Trinidad, no tiene un significado filosófico particular.

El más docto adversario de Cirilo fue Teodoreto, nacido hacia el 386, en Antioquía, discípulo de Crisóstomo y de Teodoro de Mopsuestia, y condiscípulo de Nestorio. Favorable en un principio a la doctrina de Nestorio, que luego abandonó en los últimos años de la vida (murió hacia el 458), Teodoro combatió la doctrina contraria de Eutiques, obispo de Constantinopla, que sostenía una sola naturaleza en Cristo, no en el sentido de un solo individuo, como había enseñado Cirilo; sino en el sentido de una naturaleza mixta en la cual se hubieran fundido la divina y la humana. Contra esta doctrina, Teodoreto escribió *el Mendigo o Polimorfo,* porque le parecía una aberración sacada de muchas herejías precedentes. En favor de la tesis de Nestorio escribió el *Pentalogium,* del que tenemos sólo dos fragmentos. Teodoreto escribió la última y más completa de las apologías cristianas que nos ha transmitido la antigüedad griega. Lleva por título *Cura de las enfermedades paganas o conocimiento de la verdad evangélica por medio de la filosofía pagana.* Usa las apologías anteriores, especialmente los *Stromata* de Clemente Alejandrino y la *Preparación Evangélica* de Eusebio.

155. PADRES LATINOS DEL SIGLO IV

Escasa es la contribución de la patrística latina a la especulación cristiana, antes de San Agustín. Julio Fírmico Materno es autor de una obra, *De errore profanarum religionum,* escrita con el fin de empujar a los emperadores Constancio y Constante a una enérgica política contra el paganismo. El escrito fue compuesto hacia el 347, y es un análisis polémico del culto pagano.

Las conquistas de la especulación cristiana de Oriente fueron hechas accesibles a la Iglesia latina por Hilario de Poitiers, muerto en 366, cuya obra más importante es la que lleva por título *De Trinitate,* pero que primitivamente debía llamarse *De fide* o *De fide adversus arianos.*

En los doce libros de esta obra se recogen y exponen minuciosamente todos los argumentos de la polémica de la Iglesia contra el arrianismo. Pero por grande que sea la importancia de Hilario como divulgador y defensor de las doctrinas ortodoxas, es menospreciable el contenido especulativo de su obra.

Una gran figura de hombre de acción es Ambrosio, nacido hacia el 340, obispo de Milán desde el 374 al 397, año de su muerte. Ambrosio escribió numerosas exégesis de los libros sagrados, obras dogmáticas dirigidas contra los arríanos, cartas, sermones y un tratado, *De officiis ministrorum,* que tiene semejanza con los tres libros de Cicerón, *De officiis.* En él, Ambrosio sigue de cerca la obra ciceroniana, pero la completa en sentido cristiano, aludiendo como último límite de la moralidad la felicidad en Dios. En sus obras dogmáticas, de las cuales las principales son *De fide ad Gratianum*

Augustum y *De Spiritu Sancto ad Gratianum Augustum,* se inspira preferentemente en las obras de Atanasio y de Basilio el Grande.

Como traductor de la Biblia al latín, fue sobre todo benemérito Sofronio Aurelio Jerónimo, nacido en Stridón (entre la Dalmacia y la Panonia) y muerto en Belén, donde durante muchos años vivía retirado en soledad, el año 420. Revisó la traducción latina entonces en uso del Nuevo Testamento y tradujo del hebreo el Viejo Testamento, a excepción de los libros de *Baruch, Macabeos* I y II, *Eclesiástico* y *Sabiduría* porque dudaba de su canonicidad. Muy importante es su obra *De viris illustribus,* compuesta el 392 en Belén, que es una historia de los escritores eclesiásticos, cuya materia para los escritores griegos de los tres primeros siglos está tomada de la obra de Eusebio de Cesárea (§ 148) , mientras para los escritores latinos y griegos posteriores, Jerónimo se basa en el conocimiento directo. Con temperamento de polemista, Jerónimo redactó también polémicamente sus obras dogmáticas; sus obras más acabadas son las *Cartas,* que alguna vez son verdaderos tratados. Su importancia, con todo, radica totalmente en su obra de erudito y de historiador.

Agustín nombra con alabanza en sus *Confesiones* (VIII, 2) al retórico africano Mario Victorino. Convertido al cristianismo en edad avanzada, tradujo al latín la *Isagoge* de Porfirio, las *Categorías y* la *Interpretación* de Aristóteles y compuso diversos escritos contra los arríanos y maniqueos. El escrito *De definitionibus,* que se halla entre las obras lógicas de Boecio, debe atribuirse a él. Aparece en sus obras teológicas la doctrina de la predestinación.

BIBLIOGRAFÍA

§ 143. Las obras de Clemente, en *Patr. Graec.,* vols. 8.° y 9.°, ed. Dindorf, 4 vol., Oxford, 1869; ed. Stählin, 3 vol., Berlín, 1906-1909. Sobre Clemente; De Faye, *Clément d'Alexandrie. Etude sur les rapports du christianisme et de la Philosophie grecque du II[e] siecle,* París, 1898, 2.[a] ed., 1906; Meyboom, *Clemens Alexandrinus·* Leyden, 1912; Tollington, *Clemens of Alex. A study in christian liberalism,* 1-2, Londres, 1914.

§ 144. Las obras de Orígenes, en *Patr. Graec.,* vols., 11-17, ed. berlinesa en la colección patrística, 8 vol. 1899-1925; *Contra Celsum,* trad, inglesa con introducción y notas de H. Chadwick, Cambridge, 1953, 1965; *Commento al Vangelo di Giovanni,* trad. ¡tal. con riquísima intr. y bibl. al cuidado de Eugenio Corsini, Turín, 1968.

§ 145. Sobre Orígenes: E. de Faye, *Origene. Sa vie, son oeuvre, sa pensée,* 3 vol., París, 1923-28; A. Miura-Stange, *Celsus und Origine,* Giessen, 1926; G. Rossi, *Saggi sulla metafísica di Origine,* Milán, 1929 ;.H. Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origine und sein Verhältnis zum Platonismus,* Berlín, 1932; R. Cadiou, La *jeunesse d'Origene,* 1936; H. de Lubach, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'apres Origene,* París, 1950; M. Harl, *Origene et la fonction révélatrice du Verbe Incarné,* en "Patrística Sorboniensia", París, 1958 (con bibl.); H. Crouzel, *Origene et la connaissance mystique.* París, 1959; *Origene et la Philosophie,* París, 1961

§ 148. Los escritos de Dionisio de Alejandría en *Patr. Graec.,* vol. 10, 1233-1344, 1575-1602; los de Gregorio Taumaturgo, en *Patr. Graec.,* vol. 10, 963-1232. Las obras de Eusebio en *Patr. Graec.,* XIX-XXIV, en la edición berlinesa de los Padres de la Iglesia, 6 vol., 1902-13.

Los escritos de Metodro, en *Patr. Graec.,* vol. 28, 9-408, *en* la edición berlinesa de los Padres de la Iglesia, 1917.

Las obras de Atanasio, en *Patr. Graec.,* vol. 25-28.

§ 149. Las obras de Basilio el Grande, en *Patr. Graec.,* 29-33. Sobre Basilio: Clarke, St. *Basil the Great,* Cambirdge, 1913.

§ 150. Las obras de Gregorio Nazianceno, en *Patr.* Graec., vols. 35-38. Sobre Gregorio: Pinault, *Le platonisme de* St. *Gr. de Naz.,* París, 1926.

§ 151. Las obras de Gregorio de Nisa, en *Patr. Graec.*, vols. 44-46; *Contra Eunomium,* ed. Jaeger, 2 vol. Berlín, 1921-24; *Lettere,* ed. Pasquali, Berlín, 1925; *Oratio Catech. Magna,* ed. Méridier, París, 1908; *Op. ascet.,* ed. Jaeger y otros, Leiden, 1954; *Opusculi dogmatici,* ed. Muller, Leiden, 1958.

§ 152. Sobre Gregorio: H. Cherniss, *The Ptatonism of Gregory of Nyssa,* Berkeley, 1930; M. Pellegrino, Il *platonismo di S. Gregorio Nisseno,* en "Riv. di filos, neoscol.", XXX, 1938; A. A. Weiswurm, *The Nature of Human Knotvledge according to St. Greg. of Nyssa,* Washington, 1952; J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grég. de Nysse,* París, 1953; W. Wolker, *Gregor von N. als Mystiker,* Wiesbaden, 1955.

§ 154. Las obras de Epifanio, en *Patr. Graec.,* vols. 41-43; de Macario de Magnesia, edic. de C. Blondel, París, 1876; de Macario el Egipcio, en *Patr. Graec.*, vol. 34 y las otras 7 homilías, en Marriott, *Macarii Anécdota,* Cambridge, 1918; de Juan Crisóstomo, en Mopsuestia, en *Patr. Graec.*, vol. 66; de Cirilo, en *Patr, Graec.*, vol. 77. Sobre todos, véase la bibliografía especial en Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* III Friburgo de Brisgovia, 1923; y Christ-Schmid-Stahlin, *Geschichte dergriech. Literatur,* II, 2 Munich, 1924.

§ 155. El escrito de Fírmico Materno, en *Patr. Lat.,* vol. 12, 981-1050; y en el *Corpus* de Viena, vol. *2.0,* 1867. Los escritos de Hilario, en *Patr. Lat.*, vols. 9-10, y en el *Corpus* de Viena, vol. 22. Las obras de Ambrosio, en *Patr. Lat.*, vols. 14-17, y en el *Corpus* de Viena, vols. 32 y 64. Las obras de Jerónimo, en *Patr. Lat.,* vols. 22-30. Los escritos de Mario Victorino, en *Patr. Lat.*, vol. 8.°, 999-1310; el *De definitionibus,* en *Patr. Lat.,* vol. 64, 891-910; P. Hadot, *Porphyre et Victorinus, 2* vol., París, 1968. Sobre todos, véase la bibliografía en Bardenhewer, *op. cit., y* Veberweg-Geyer, pág. 626-663.

CAPITULO IV

SAN **AGUSTÍN**

156. FIGURA HISTÓRICA

Por primera vez en la personalidad de Agustín la especulación cristiana realiza su pleno y auténtico significado humano. La investigación teológica cesa para el de ser puramente objetiva, como había ocurrido aun en las más poderosas personalidades de la patrística griega, para hacerse más interior y acomodarse al mismo hombre que la realiza. El problema teológico es en San Agustín el problema del *hombre* Agustín: el problema de su dispersión y de su inquietud, el problema de su crisis y de su redención, el problema de su razón especulativa y de su obra de obispo. Lo que Agustín dio a los otros es lo que na conquistado para sí mismo. La sugestión y la fuerza de su enseñanza, que no han disminuido a través de los siglos, aunque hayan cambiado los términos del problema, surgen precisamente del hecno de que en toda referencia inmediata a la vida, no ha buscado y conseguido más que la claridad sobre sí mismo y sobre su propio destino, el significado auténtico de su vida interior.

El centro de la investigación agustiniana coincide verdaderamente con el centro de su personalidad. La actitud de la confesión no está limitada sólo a su famoso escrito, sino que es la posición constante del pensador y del hombre de acción que, en todo lo que dice o emprende, no tiene otra finalidad que la de ponerse en claro consigo mismo y de ser lo que *debe ser*. Por esto declara que no quiere conocer otra cosa que el alma y Dios, y se mantiene constantemente fiel a este programa. El alma, esto es, el hombre interior, el yo en la simplicidad y verdad de su naturaleza. Dios, esto es, el ser en su trascendencia y en su valor normativo, sin el cual no es posible admitir la verdad del yo. Por esto los problemas teológicos están siempre en él sólidamente unidos al problema del hombre, que los hace objeto de investigación; y toda solución de esos problemas es siempre justificación de la investigación humana que conduce a ella. Agustín ha recogido lo mejor de la especulación patrística precedente; y los conceptos teológicos fundamentales, ya entonces adquiridos por la especulación y aceptados por la Iglesia, no tienen en su obra desarrollos sustanciales. Pero se enriquecen con un calor y un significado humano que antes no poseían, se convierten en elementos de vida interior para el hombre, ya que son tales para él, para San Agustín. Y de esta manera consigue unirlos a las inquietudes y a las dudas, a la necesidad de amor y felicidad que son propios del hombre: fundamentarlos, en una palabra, en la investigación. Esta halla en la razón su

disciplina y su rigor sistemático, pero que no es una exigencia de pura razón. *Todo* el hombre busca: cada parte o elemento de su naturaleza, en la intranquilidad de su finitud, se mueve hacia el Ser, que es el único que puede darle consistencia y estabilidad. San Agustín presenta en la especulación cristiana la exigencia de la investigación, con la misma fuerza con que Platón la había presentado en la filosofía griega.

Pero, a diferencia de la platónica, la investigación agustiniana radica en el terreno de la religión. Desde el comienzo San Agustín abandona la iniciativa de la misma a Dios: *Dad quod iubes et iube quod vis.* Sólo Dios determina y guía la investigación humana, sea como especulación, sea como acción; y así la especulación es, en su verdad, *fe* en la revelación, y la acción es, en su libertad, *gracia* concedida por Dios. La polémica antipelagiana ofreció a San Agustín ocasión de expresar en la forma más fuerte y vigorosa el fondo de su convicción; pero no constituye una ruptura en su personalidad, una victoria del hombre de iglesia sobre el pensador. Ya que en él el pensador vive por dentro en la esfera de la religiosidad, la cual necesariamente encuentra solamente en Dios la iniciativa de la investigación y halla, por consiguiente, su mejor expresión en la frase: Dios es nuestra única posibilidad.

157. VIDA

Aurelio Agustín nació el 354 en Tagaste del África romana. Su padre, Patricio, era pagano; su madre, Mónica, cristiana, y ejerció sobre el hijo una profunda influencia. Pasó su niñez y adolescencia entre Tagaste y Cartago; de temperamento ardiente, opuesto a toda clase de frenos, llevó en este período una vida desordenada y disoluta, de lo cual se acusó ásperamente en tas *Confesiones.* Cultivaba, no obstante, los estudios clásicos, especialmente latinos, y se ocupaba con pasión de la gramática, hasta considerar (como confiesa con horror, *Conf.*, I, 8) un solecismo cosa más grave que un pecado mortal. Hacia los 19 años, la lectura del *Hortensio* de Cicerón, le condujo a la filosofía. La obra de Cicerón (que se ha perdido) era, como hemos dicho (§ 10), una exhortación a la filosofía que seguía de cerca las huellas del *Protréptico* de Aristóteles. En virtud de ella, San Agustín, del entusiasmo por las cuestiones formales y gramaticales, se encaminó al entusiasmo por los problemas del pensamiento, y por vez primera fue encaminado a la investigación filosófica. Se adhirió entonces (374) a la secta de los maniqueos (§ 139). Desde los 19 años comenzó a enseñar retórica en Cartago y conservó tal ocupación en esta ciudad hasta los 29 años, entre los amores de mujeres y el afecto de los amigos, de lo que se acusó y arrepintió igualmente después. A los 26 ó 27 años compuso su primer libro, *Sobre lo bello y lo conveniente (De pulchro et apto),* que se ha perdido. Su pensamiento iba madurando; leyó y comprendió por sí mismo el libro de Aristóteles *De las categorías* y otros escritos y entretanto formulaba las primeras dudas sobre la verdad del maniqueísmo, dudas que se confirmaron cuando vio que ni siquiera Fausto, el más famoso maniqueo de sus tiempos, sabía resolverlas. A los 29 años, en el 383, se dirigió a Roma con intención de continuar allí su enseñanza de la retórica; iba movido por la esperanza de

encontrar en aquella ciudad una estudiantina menos díscola y más preparada que la de Cartago, y quizá también por la ambición de obtener éxito y dinero. Pero sus esperanzas no se realizaron y al cabo de un año se dirigió a Milán para enseñar oficialmente retórica, cargo que había obtenido por el prefecto Simaco. El ejemplo y la palabra del obispo Ambrosio le persuadieron de la verdad del cristianismo y se hizo catecúmeno. En Milán se le reunió su madre, cuya influencia tuvo una importancia decisiva en la crisis espiritual de Agustín. La lectura de los escritos de Plotino en la traducción de Mario Victorino, un famoso retórico que se había convertido al cristianismo, dio a Agustín la orientación definitiva. No halló en los libros neoplatónicos la encarnación del Verbo y, por consiguiente, el camino de la humildad cristiana; pero halló en ellos confirmada y demostrada claramente la incorporeidad e incorruptibilidad de Dios, y esto le libertó definitivamente del materialismo, al cual había permanecido hasta entonces atado, hasta creer que el Universo estaba lleno de Dios, a la manera de una gigantesca esponja que ocupase el mar *(Conf.,* VII, 5). En otoño del 386, Agustín deja la enseñanza y se retira, con una pequeña compañía de parientes y amigos, en la villa de Verecondo, a Cassiciaco, cerca de Milán. De la meditación en esta villa y de las conversaciones con sus amigos nacen sus primeras obras: *Contra los académicos, Del orden, Sobre la felicidad, Soliloquios.* El 25 de abril del 387 recibía el bautismo de manos de Ambrosio. Entonces se convence con certeza de que su misión era la de difundir en su patria la sabiduría cristiana; pensó, pues, en el regreso. En Ostia, esperando su embarque, pasó con su madre días de inmensa alegría espiritual, tratando con ella sobre cuestiones religiosas; pero Mónica murió allí. Desde aquel momento la vida de San Agustín es una continua búsqueda de la verdad y una continua lucha contra el error. Después de una nueva permanencia en Roma, volvió a Tagaste, donde en el año 391 fue ordenado sacerdote; en el 395 fue consagrado obispo de Hipona. Su actividad se dirigió entonces a defender y esclarecer los principios de la fe, mediante una investigación de la cual la re es más el resultado que el presupuesto, pero también a combatir a los enemigos de la fe y de la Iglesia: el maniqueísmo, el donatismo y el pelagianismo. El saqueo de Roma, perpetrado en el 410 por los godos de Alarico, había vuelto a dar actualidad a la vieja tesis de que la seguridad y la fuerza del Imperio romanos estaban ligados al paganismo, y que el cristianismo representaba para él un elemento de debilidad y de disolución. Contra esta tesis, San Agustín compuso, entre el 412 y 426, su obra maestra: *La ciudad de Dios.* Pero, entretanto, un azote análogo, la invasión de los vándalos, se abatió en el 428 sobre el África romana. Ya hacía tres meses que las tropas de Genserico asediaban a Hipona, cuando, el 28 de agosto del 430, moría Agustín.

158. OBRAS

Los primeros escritos de Agustín que han llegado hasta nosotros son los que compuso en Cassiciaco: *Contra los académicos, De la felicidad, Del orden, Soliloquios.* De una exposición completa de todas las artes liberales acabó, en Tagaste, sólo la parte que se refiere a la *Música.* En Roma,

mientras esperaba embarcarse para África, compuso el escrito *Sobre la cantidad del alma,* referente a las relaciones entre el alma y el cuerpo. Vuelto a Tagaste acabó el escrito *Sobre el libre albedrío,* que había empezado en Roma; compuso el titulado *Sobre el "Génesis" contra los maniqueos,* el diálogo *Del maestro* y el libro *De la verdadera religión,* que es uno de sus escritos filosóficos más notables. La polémica contra los maniqueos le tuvo ocupado largamente. Sus escritos polémicos contra la secta son numerosos *(Sobre la utilidad de creer,* compuesto en el 391 en Hipona; *De las dos almas, Contra Fortunato, Contra Adimanto, Contra Fausto, Sobre la naturaleza del bien* y otros). Convertido en obispo, San Agustín dirigió su polémica, por un lado, contra l*os-donatistas* que propugnaban una iglesia africana independiente y resueltamente hostil al Estado romano (§ 165), y, por otro lado, contra los *pelagianos,* que negaban o al menos limitaban la acción de la gracia divina. Contra los donatistas compuso, entre el 393 y el 420. muchos escritos *(Contra la carta de Parmeniano, Sobre el bautismo, contra los donatistas, Contra las Cartas de Petiliano donatista, Cartas a los católicos contra los donatistas, Contra el gramático Cresconio, Sobre el único bautismo, Contra Petiliano,* etc.); así como el *De diversis quaestionibus 83.* Contra los pelagianos, Agustín abrió su lucha en el año 412, con el escrito *Sobre la culpa γ la remisión de los pecados y sobre el bautismo de los niños,* al cual siguieron: *Sobre el espíritu γ sobre la letra, a Marcelino, De la naturaleza γ de la gracia, Carta a los obispos Eutropio y Pablo, Sobre la gesta de Pelagio, La gracia de Cristo y el pecado original,* y otros varios. Con ocasión de una carta de San Agustín, en el 418 *(Ep.,* 194), los monjes de Adrumeto (Susa) empezaron a rebelarse contra sus abades, sosteniendo que, puesto que la buena conducta depende solamente del socorro divino, sus superiores no debían dar órdenes, sino solamente elevar oraciones a Dios para su mejoramiento espiritual. Para tranquilizar e iluminar a aquellos monjes sobre el verdadero significado de su doctrina, Agustín compuso, en el 426 ó 427, el escrito *Sobre la gracia y el libre arbitrio* y el *De la corrección y de la gracia.*

Como el movimiento pelagiano se difundía en la Galia meridional, en la forma atenuada que se llamo después semipelagianismo, la cual declaraba inútil la gracia en el comienzo de la obra de salvación y en la perseverancia de la justificación conseguida, Agustín escribió contra esta doctrina otros dos escritos: *De la predestinación de los santos* y *Del don de la perseverancia.*

Junto a éstas y otras obras polémicas menores, componía el importante escrito *De la Trinidad,* el de *Sobre la doctrina cristiana,* la obra exegetica *Del Génesis al pie de la letra,* y su obra más amplia: *La ciudad de Dios* (413-426). Hacia el 400 compuso los trece libros de las *Confesiones,* que son la obra clave de su personalidad de pensador. Hacia el fin de su vida, en el 427, en las *Retractaciones,* daba una mirada retrospectiva sobre toda su obra literaria, a partir de su conversión en el 386. Agustín recuerda, por orden cronológico, y uno por uno, todos sus escritos, excepto las cartas y sermones, y a menudo indica la ocasión y la finalidad de su composición y hace una revisión crítica de las doctrinas contenidas en ellos, corrigiendo sus errores o imperfecciones dogmáticas. La obra es una guía preciosa para comprender el desarrollo de la actividad literaria de Agustín.

159. CARACTERES DE LA INVESTIGACIÓN AGUSTINIANA

San Agustín ha sido llamado el Platón cristiano. Esta definición no es verdadera tanto porque en su doctrina se encuentran vislumbres y motivos doctrinales del autentico Platón o del neoplatonismo, cuanto porque renueva en el espíritu del cristianismo aquella investigación que había sido la realidad fundamental de la especulación platónica. La fe está, según Agustín, al final de la investigación, no en sus comienzos. Ciertamente la fe es condición de la investigación, que no tendría, sin ella, ni dirección ni guía; pero la investigación se dirige hacia su condición y trata de esclarecerla con la profundización constante de los problemas que suscita. Por esto la investigación encuentra fundamento y guía en la fe y la fe halla su consolidación y enriquecimiento en la investigación. Por un lado, impulsando a esclarecer y profundizar su propia condición, la investigación se extiende y se robustece porque se aproxima a la verdad y se basa en ella; por otro, la fe misma se alcanza y posee a través de la investigación en su realidad más rica y se consolida en el hombre triunfando de la duda. Nada hay tan contrario al espíritu de Agustín como la pura *gnosis,* un conocimiento puramente racional de lo divino, excepto tal vez la afirmación exasperada de la *irracionalidad* de la fe, tal como se encuentra en Tertuliano. Para Agustín, la investigación afecta a todo el hombre, y no solamente al entendimiento. La *verdad* a la que él tiende es también, según la frase evangélica, el *camino* y la *vida.* Buscarla significa buscar el *verdadero* camino y la *verdadera* vida. Por esto no sólo la mente tiene necesidad de ella, sino el hombre entero, y debe satisfacer y dar reposo a todas las exigencias del hombre. Por otro lado, la investigación agustiniana se impone una rigurosa disciplina: no se abandona fácilmente a creer, no cierra los ojos ante los problemas y dificultades de la fe, no procura evitarlos y eludirlos, sino que los afronta y considera incesantemente, volviendo sobre las propias soluciones, para profundizarlas y esclarecerlas. La racionalidad de la investigación no equivale para Agustín a su organización como sistema, sino más bien a su disciplina interior, al rigor del procedimiento que no se detiene frente al límite del misterio, sino que hace de este límite y del mismo misterio punto de referencia y base. El entusiasmo religioso, el ímpetu místico hacia la Verdad no obran en él como fuerzas contrarias a la investigación, sino que robustecen la misma investigación, le dan un valor y un calor vital. De aquí surge el enorme poder de sugestión que la personalidad de Agustín ha ejercido, no solamente sobre el pensamiento cristiano y medieval, sino también sobre el pensamiento moderno y contemporáneo.

160. EL FIN DE LA INVESTIGACIÓN: DIOS Y EL ALMA

Al comienzo de los *Soliloquios* (I, 2), que es una de sus primeras obras, Agustín declara el fin de su investigación: "Yo deseo conocer a Dios y el alma. ¿Nada más? Nada más absolutamente." Y tales han sido, en realidad, los términos hacia los cuales se dirige constantemente su especulación desde el principio hasta el fin. Pero Dios y el alma no requieren, para Agustín, dos investigaciones paralelas o quizá diversas. Dios, en efecto, está en el alma y

se revela en la más recóndita intimidad del alma misma. Buscar a Dios significa buscar el alma y buscar el alma significa replegarse sobre sí mismo, reconocerse en la propia naturaleza espiritual, *confesarse.* La actitud de la confesión, que ha dado origen a la más famosa de las obras agustinianas, es en realidad desde el principio la posición fundamental de San Agustín, que él constantemente mantiene y observa en toda su actividad de filósofo y hombre de acción. Esta actitud no consiste en describir para sí mismo o para otros las alternativas de la propia vida interna o externa, sino en esclarecer todos los problemas que constituyen el núcleo de la propia personalidad. Las mismas *Confesiones* no son una obra autobiográfica: la autobiografía es un elemento de las mismas, que proporciona los puntos de referencia de los problemas de la vida de San Agustín, pero no es su carácter fundamental y dominante, y tanto es así que en un cierto punto, en el libro X, cesa toda referencia autobiográfica y San Agustín pasa a tratar en los otros tres libros problemas de especulación puramente teológica. El esfuerzo de San Agustín en esta obra está dirigido a proyectar luz sobre los problemas que constituyen su misma existencia. Cuando aclara la naturaleza de la inquietud que ha dominado la primera parte de su vida y le ha conducido a disiparse y divagar desordenadamente, se da cuenta de que en realidad nunca ha deseado otra cosa que la verdad, de que la verdad es Dios mismo, de que Dios se halla en el interior de su alma. ' No salgas de ti mismo, vuelve a ti, en el interior del hombre habita la verdad; y si encuentras que tu naturaleza es mudable, levántate por encima de ti mismo" *(De vera rel.,* 39). Solamente la vuelta a sí mismo, el *encerrarse* en la propia interioridad es verdaderamente *abrirse* a la verdad y a Dios. Es menester llegar hasta el más íntimo y escondido núcleo del yo, para encontrar *más allá* de él ("levántate por encima de ti misino") la verdad y a Dios.

En la búsqueda de esta interioridad que se trasciende y se abre a Dios, se encuentra una certeza fundamental que elimina la duda. No fue casualidad que la carrera de escritor de San Agustín empezase con una refutación del escepticismo académico. No puede uno detenerse en la duda, como pretendían los académicos, y suspender el asentimiento. Quien duda de la verdad, está cierto de que duda, esto es, de que vive y piensa; tiene, por consiguiente, en la misma duda una certeza que le sustrae de la duda y le lleva a la verdad *(Contra acad.,* III, 11; *De vera rel.,* 39; *De Trin.,* X, 10). Esta movilidad del pensamiento por la cual el mismo acto de la duda se toma como fundamento de una certeza, que no es inmóvil, porque significa solamente que se *puede y debe* buscar, se volverá a encontrar en los comienzos de la filosofía moderna en Descartes. En Agustín significa que la vida interior del alma no puede pararse ante la duda, que hasta la duda permite al alma elevarse más allá de sí misma hacia la verdad.

La verdad es, pues, al mismo tiempo interior al hombre y trascendente. El hombre no puede buscarla si no es encerrándose en sí mismo, reconociéndose en lo que es, confesándose con absoluta sinceridad. Pero no puede reconocerse y confesarse si no es por la verdad y frente a la verdad: la cual, por consiguiente, se afirma precisamente en aquel acto, en toda su trascendencia, como guía y luz de la investigación. La verdad se muestra precisamente trascendente al que la busca como debe buscarse, en lo íntimo de la conciencia. La verdad, en efecto, no es el alma, sino la *luz* que desde lo

alto guía y llama a la sinceridad del reconocimiento de sí misma y a la humildad de la confesión. La verdad no es la razón, sino que es la *ley* de la razón, esto es, el criterio del cual se sirve la razón para juzgar las cosas. Si la razón es superior a las cosas que juzga, la ley a base de la cual juzga es superior a la razón. El juez humano juzga a base de la ley; pero no puede juzgar la ley misma. El legislador humano, si es honrado y prudente, juzga las leyes humanas, pero consulta, al hacer esto, la ley eterna de la razón. Pero esta ley sobrepasa todo juicio humano, porque es la verdad misma en su trascendencia *(De vera rel.*, 30-31).

161. LA BÚSQUEDA DE DIOS

La verdad es Dios: éste es el principio fundamental de la teología agustiniana. El carácter fundamental de la verdad reside en el hecho que ella nos revela lo que es, en contraste con la falsedad, que nos hace aparecer o creer lo que no es. La verdad es la revelación del ser como tal. Es el ser que se revela, el ser que ilumina la razón humana con su luz y le suministra la *norma* de todo juicio, la *medida* de cualquier valoración. En esta revelación del ser hecha al hombre en su interior, en este valor suyo para el hombre como principio que ilumina su investigación, consiste la verdad. Pero el Ser que se revela y habla al hombre, el Ser que es Palabra y Razón iluminadora, es Dios en su Logos o Verbo *(De vera rel.*, 36). La verdad no es otra, por tanto, que el Logos o Verbo de Dios. La primera y fundamental determinación teológica del Dios cristiano nace, pues, del planteamiento mismo de la investigación agustiniana. Precisamente en cuanto el hombre busca a Dios en el interior de su conciencia, Dios es para él Ser y Verdad, Trascendencia y Revelación, Padre y Logos. Dios se revela como trascendencia al hombre que incesante y amorosamente le busca en la profundidad de su yo: esto quiere decir que El no es ser, sino en cuanto es a la vez manifestación de sí mismo como tal, esto es, Verdad: que no es trascendencia sino en cuanto es al mismo tiempo revelación, que no es Padre sino en cuanto también es Hijo, Logos o Verbo que se acerca al hombre para traerle a sí. Las dos primeras personas de la Trinidad se manifiestan al hombre en la investigación; y también la otra, el Espíritu Santo, que es el amor. Dios es Amor, además de Verdad; amor y verdad van juntos porque no puede haber amor si no es por la verdad y en la verdad. Amar a Dios significa amar al Amor, pero no se puede amar al Amor si no se ama a quien ama. No es amor el no amar a nadie. Por esto el hombre no puede amar a Dios, que es Amor, si no ama a los otros hombres. El amor fraterno entre los hombres "no sólo nace de Dios, sino que es Dios mismo" *(De Trin.*, VIII, 12). Dios se revela como Verdad a quien busca la verdad; Dios se ofrece como amor sólo a quien ama. La búsqueda de Dios no puede ser, pues, solamente intelectual, es también necesidad de amor: parte de la pregunta fundamental: "¿Qué amo, oh Dios, cuando te amo a ti? " *(Confesiones,* X, 6).

* Aquí está el nudo de la investigación acerca del alma y de Dios, nudo que es el centro de la personalidad de Agustín. No es posible buscar a Dios si no es sumergiéndose en la propia interioridad, confesándose y reconociendo el. verdadero ser propio: pero este reconocimiento es el mismo reconocimiento

de Dios como verdad y trascendencia. Si el hombre no se busca a sí mismo no puede encontrar a Dios. Toda la experiencia de la vida de Agustín se expresa en esta fórmula, ya que sólo más allá de sí mismo, en lo que trasciende la parte más elevada del yo, se vislumbra, por la misma imposibilidad de alcanzarla, la realidad del ser trascendente. Por un lado, las determinaciones de Dios se fundan en la investigación; por otra parte, la investigación se funda en las determinaciones de la trascendencia divina. Cierto que el hombre no puede admitir la trascendencia si no busca; pero no puede buscar si la trascendencia no le llama hacia sí, y no le sostiene revelándose en su inescrutabilidad. Dios, por su trascendencia, es el *trascendental* del alma, la condición de la investigación, de toda su actividad. Al mismo tiempo, es la condición de las relaciones entre los hombres. Dios es el Amor, que condiciona y hace posible cualquier amor. Pero no es posible reconocerle como amor, y, por tanto, amarle, si no se ama; y no puede amarse más que al prójimo. Amar al Amor significa, en primer lugar, amar; y no se puede amar sino al hombre. El amor fraterno, la caridad cristiana, condiciona la relación entre Dios y el hombre; y al mismo tiempo está condicionada por ella. También aquí el Amor divino, el Espíritu Santo, es en su trascendencia el trascendental de la búsqueda que lleva al hombre hacia los demás hombres.

El tema de toda la investigación de San Agustín es el mismo, y es el tema de su vida: la relación entre el alma y Dios, entre la investigación humana y su término trascendente y divino. Pero esta relación se manifiesta en San Agustín religiosa y no filosóficamente. Su acento no cae sobre la posibilidad humana de la búsqueda de lo trascendente, sino sobre la presencia de lo trascendente al hombre como posibilidad de la investigación. La iniciativa se deja a Dios. Precisamente mientras el hombre se da a la investigación y quema en el ardor de ella las escorias de su humanidad inferior, debe reconocerse que la iniciativa no parte de él, sino de Dios, que él consigue entrar en relación con la trascendencia divina sólo porque ésta se le revela, y llega a amar a Dios, sólo porque Dios le ama. El esfuerzo filosófico se transforma en humildad religiosa, la *investigación* se convierte en *fe.* La *libertad* de la iniciativa filosófica aparece como *gracia.* La exigencia de referir cualquier esfuerzo, cualquier valor humano a la gracia divina no es un puro resultado de la polémica contra los pelagianos, resultado que negaría los motivos agustinianos más profundos, sino una exigencia intrínseca de la especulación agustiniana. Tal exigencia se funda en la relación con que en la personalidad de Agustín se enlazan la filosofía y la religión, la investigación y la fe: relación de *tensión,* por la cual se atraen, y al mismo tiempo se oponen una a otra.

162. EL HOMBRE

La posibilidad de buscar a Dios y de amarle está fundada en la misma naturaleza del hombre. Si fuésemos animales, podríamos amar solamente la vida carnal y los objetos sensibles. Si fuésemos árboles no podríamos amar nada de lo que tiene movimiento y sensibilidad. Pero somos hombres, creados a imagen de nuestro creador, que es la verdadera Eternidad, la

eterna Verdad, el eterno y verdadero Amor; tenemos, pues, la posibilidad de volver a él, en el cual nuestro ser no volverá a morir, nuestro saber no tendrá errores, nuestro amor no incurrirá ya en ofensas *(De civ. Dei,* XI, 28). Esta posibilidad de volver a Dios en la triple forma de su naturaleza, está inscrita en la triple forma de la naturaleza humana, en cuanto imagen de Dios. "Yo soy, yo conozco, yo quiero. *Soy* en cuanto sé y quiero; *sé* que soy y quiero; *quiero* ser y saber. Vea quien pueda cómo en estas tres cosas hay una vida inseparable, una vida única, una mente única, una única esencia, y cómo la distinción es inseparable, y, sin embargo, existe," (*Conf.*, XIII, 11). Los tres aspectos del hombre se manifiestan en las tres facultades del alma humana: la *memoria,* la *inteligencia* y la *voluntad,* las cuales, juntas y cada una por separado, constituyen la vida, la mente y la sustancia del alma. "Yo, dice Agustín *(De Trin.*, X, 18), *recuerdo* que tengo memoria, inteligencia y voluntad; *sé* que entiendo, quiero y recuerdo, y *quiero* querer, recordar y entender." Y recuerdo toda mi memoria, toda la inteligencia y toda la voluntad y de la misma manera, entiendo y quiero *todas* estas tres cosas; las cuales, pues, coinciden plenamente y, a pesar de su distinción, constituyen una unidad, una sola vida, una sola mente y una sola esencia. En esta unidad del alma que se diferencia en sus facultades autónomas, cada una de las cuales comprende las otras, está la imagen de la trinidad divina: imagen desigual, pero siempre imagen.

La misma estructura del hombre interior hace, pues, posible la búsqueda de Dios. Que el hombre esté hecho a imagen de Dios significa, por tanto, que el hombre puede buscar a Dios, y amarle y referirse a su ser. Dios ha creado al hombre para que éste *sea,* puesto que el ser, aunque en grado menor, es siempre un bien y el supremo Ser es el supremo Bien; pero el hombre puede alejarse y apartarse del ser, y en tal caso peca. La constitución del hombre como imagen de Dios, si, por una parte, le da la posibilidad de relacionarse con Dios, no le garantiza, por otra, la relación necesaria de esta posibilidad. El hombre, en efecto, es, en primer lugar, un hombre *viejo,* el hombre exterior y carnal, que nace y crece, envejece y muere. Pero, en segundo lugar, puede ser también hombre *nuevo* o espiritual, puede renacer espiritualmente y llegar a someter su alma a la ley divina. También este hombre nuevo tiene sus edades, que no se distinguen por el correr del tiempo, sino por su progresivo acercamiento a Dios *(De vera rel.*, 26). Todo individuo es por su naturaleza un hombre viejo; pero debe convertirse en hombre nuevo, debe renacer a la vida espiritual. Este renacimiento se le presenta como alternativa entre la cual debe escoger; o vivir según la carne y debilitar y romper su propia relación con el ser, esto es, con Dios, y caer en la mentira y en el pecado; o vivir según el espíritu estrechando su relación personal con Dios y prepararse para participar de su misma eternidad *(De civ. Dei,* XIV, 1, 4). Pero la primera elección no es verdaderamente una elección, ni una decisión. La verdadera elección es aquella con la cual el hombre decide adherirse al ser, esto es, relacionarse con Dios. La causa del pecado, tanto en los ángeles rebeldes como en los hombres, es una sola: la renuncia a esta adhesión. "La causa de la felicidad de los ángeles buenos es que ellos se adhieren a lo que verdaderamente es; mientras que la causa de la miseria de los ángeles malos es que ellos se alejaron del ser y se volvieron hacia sí mismos, que no son el ser. Su pecado

fue, pues, el de soberbia" *(Ibid.,* XII, 6). Consubstancial con la soberbia de la voluntad que nos aparta del ser y nos ata a lo que tiene menos ser, es el *pecado.* El cual, por esto, no tiene causa eficiente, sino causa deficiente, no es una realización *(effectio),* sino una defección *(defectio). Es* renuncia a lo sumo para adaptarse a lo inferior. Querer hallar las causas de tal defección es como querer ver las tinieblas u oír el silencio, tales cosas sólo se pueden conocer ignorándolas, mientras que, conociéndolas, se ignoran *(Ibid.,* XII, 7).

163. EL PROBLEMA DE LA CREACIÓN Y DEL TIEMPO

En cuanto es Ser, Dios es el fundamento de todo lo que es; es, pues, el creador de todo. Y de hecho la mutabilidad del mundo que nos rodea demuestra que no es el ser: ha debido, pues, ser creado, y ha tenido que ser creado por un Ser eterno *(Conf.,* XI, 4). Dios ha creado todas las cosas por medio de la Palabra; pero la palabra de que habla el *Génesis* no es la palabra sensible, sino el Logos o Hijo de Dios, que es coeterno con él *(Ibid.,* XI, 7). El Logos o Hijo tiene en sí las ideas, esto es, las *formas* o las *razones* inmutables de las cosas, que son eternas como lo es él mismo; y en conformidad con tales formas o razones han sido formadas todas las cosas que nacen y mueren *(De div. quaest. 83,* q. 46). Estas formas o ideas no constituyen, pues, como quería Platón, un mundo inteligible, sino la eterna e inmutable Razón por medio de la cual Dios ha creado el mundo. Separar el mundo inteligible de Dios sería admitir que Dios está privado de razón en la creación del mundo o antes de ella *(Retract.,* I, 3). Las ideas divinas son comparadas por Agustín a las *rationes seminales,* de que hablaban los estoicos (§ 93). El orden del mundo, que depende de la división de las cosas en géneros y especies, está garantizado precisamente por las razones seminales, que, implícitas en la mente divina, determinan, en el acto de la creación, la división y ordenación de las cosas individuales.

Algunos Padres de la Iglesia, por ejemplo, Orígenes, sostenían que la creación del mundo era eterna, puesto que no podía suponer un cambio en la voluntad divina. El problema se presenta también a Agustín: "¿Qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra? " Se podría responder, bromeando: "Preparaba el infierno para quien quiere saber demasiado"; pero sería eludir con una broma un problema serio. En realidad, Dios es autor no sólo de lo que existe en el tiempo, sino del mismo tiempo. Antes de la creación, no había tiempo: no había, por consiguiente, un "antes" y no tiene sentido preguntarse qué hacia "entonces" Dios. La eternidad está por encima de todo tiempo: en Dios nada es pasado ni nada es futuro, porque su ser es inmutable y la inmutabilidad es un eterno presente, en el que nada pasa. Pero, ¿qué es el *tiempo?*

Ciertamente la realidad del tiempo no es nada permanente. El pasado lo es porque no existe ya, el futuro es tal porque todavía no existe; y si el presente fuese siempre presente y no se transformase continuamente en pasado, no habría tiempo, sino eternidad. A pesar de este continuo huir del tiempo, nosotros conseguimos medirlo y hablamos de un tiempo corto o largo, pasado o futuro. ¿Cómo y dónde efectuamos su medición? Agustín responde: en el alma. No se puede ciertamente medir el pasado, que ya no

existe, o el futuro, que todavía no es; pero conservamos el recuerdo del pasado y estamos esperando el futuro. El futuro todavía no existe, pero hay en el alma la *espera* de las cosas futuras; el pasado ya no existe, pero hay en el alma la *memoria* de las cosas pasadas. El presente carece de duración y en un instante pasa, pero dura en el alma la *atención* por las cosas presentes. El tiempo encuentra en el alma su realidad: en la distensión *(distensio)* de la vida interior del hombre a través de la atención, la memoria y la expectación, en la continuidad interior de la conciencia, que conserva dentro de sí el pasado y tiende hacia el futuro. Partiendo en busca de la realidad objetiva del tiempo, Agustín llega, en cambio, a aclarar su subjetividad. Una vez más el replegarse de la conciencia sobre sí misma aparece como método que resuelve un problema fundamental.

164. LA POLÉMICA CONTRA EL MANIQUEISMO

Una vez alcanzada la determinación de la naturaleza del pecado, San Agustín se encontraba en disposición de abordar el problema del mal en el mundo y combatir victoriosamente las afirmaciones de los maniqueos. Lo que, según San Agustín, desmiente irrefutablemente el principio mismo del maniqueísmo, es el carácter fundamental de Dios: la *incorruptibilidad* que es propia de Dios, por cuanto es el mismo Ser. La argumentación de su amigo Nebridio hacia ver el contraste entre este carácter de la divinidad y la tesis de los maniqueos. Estos admitían que Dios debía combatir eternamente con el principio del mal. Pero si el principio del mal puede dañar a Dios, Dios no es incorruptible, porque puede recibir una ofensa. Y si no puede ser dañado, no hay ningún motivo para que Dios haya de combatir *(Conf.,* VII, 2). De modo que el reconocimiento de la incorruptibilidad de Dios quita todo fundamento a la afirmación maniquea de un principio del mal; pero, al mismo tiempo, vuelve a proponer en toda su grandeza y urgencia el problema del mal en el mundo. Si Dios es el autor de todo, aun del hombre, ¿de dónde procede el mal? Si el diablo es el autor del mal, ¿de dónde procede el diablo? Si el mal depende de la materia de que el mundo está formado, ¿por qué Dios al ordenarla dejó en ella un residuo de mal? Cualquiera que sea la solución a que se recurra, la *realidad* del mal contradice a la *bondad* perfecta de Dios: no queda, pues, otra solución que negar la realidad del mal; y tal es la solución por la que se decide Agustín.

Todo lo que es, en cuanto es, es bien. Aun las cosas corruptibles son buenas, ya que si no fueran tales no podrían, al corromperse, perder su bondad. Pero a medida que se corrompen, no pierden la bondad solamente, sino también la realidad; ya que si perdieran la bondad y continuasen existiendo, llegarían a un punto en que estarían privadas de toda bondad, y con todo serían reales: por consiguiente, incorruptibles. Pero lo incorruptible es Dios y es absurdo suponer que, al corromperse, las cosas se acercan a El. Es menester, por lo tanto, admitir que a medida que se corrompen, las cosas pierden su realidad, que el mal absoluto es la nada absoluta y que el ser y el bien coinciden *(Conf.,* VII, 12 sigs.).

No puede, pues, haber otro mal en el mundo sino el pecado y la pena del pecado. Ahora bien, el pecado consiste, como se ha dicho, en la deficiencia

de la voluntad que renuncia al ser y se entrega a lo que es bajo. Como no es un mal el agua, pero, en cambio, es un mal arrojarse voluntariamente a ella, así también ninguna cosa creada, por humilde que sea, es un mal; pero es mal entregarse a ella, como si fuese el ser y renunciar por ella al ser verdadero *(De vera rel.,* 20). De la tesis maniquea que hacía del mal no sólo una realidad, sino un principio sustancial del mundo, San Agustín ha llegado a la tesis opuesta: la negación total de la realidad o sustancialidad del mal y la reducción del mismo a la defección de la voluntad humana ante el ser. El mal no es, pues, una realidad ni siquiera en el hombre, ya que es defección, deficiencia, renuncia, no-decisión, no-elección; aun en el hombre es, pues, no ser y muerte. En el pecado, Dios que es el ser, abandona al alma, igual que en la muerte del cuerpo el alma abandona al cuerpo *(De civ. Dei,* XIII, 2).

165. LA POLÉMICA CONTRA *EL* DONATISMO

La segunda gran polémica de Agustín, es la dirigida contra el *donatismo.* Se trata de una polémica que condujo a Agustín a esclarecer vigorosamente puntos fundamentales de su construcción religiosa. El donatismo (así llamado de Donato de Casas Negras, uno de los corifeos), cuando Agustín fue consagrado obispo, se iba extendiendo por el África romana desde hacía casi un siglo. Era un movimiento cismático fundado sobre el principio de la absoluta intransigencia de la Iglesia frente al Estado. La Iglesia es una comunidad de perfectos, que no deben tener contacto con las autoridades civiles. Aquellas autoridades religiosas que toleran tales contactos, pierden la capacidad de administrar los sacramentos, y los fieles deben considerarlas como *traidoras* y renovar el bautismo y los otros sacramentos recibidos de sus manos. Estas afirmaciones de los donatistas hacían imposible cualquier jerarquía eclesiástica, porque daban a cualquier fiel el derecho de indagar los títulos de su superior jerárquico y de negarle, cuando lo creyese oportuno, la obediencia y disciplina. Además, ligando el valor de los sacramentos a la pureza de vida del ministro, exponían los sacramentos mismos a una duda continua. Establecían, finalmente, entre la Iglesia y el Estado una antítesis que esterilizaba la acción de la Iglesia en una pura negación.

Contra el donatismo, Agustín afirma la validez de los sacramentos independientemente de la persona que los administra. Es Cristo quien obra directamente a través del sacerdote y confiere eficacia al sacramento, que él administra; no puede, por tanto, haber duda sobre tal eficacia. Además, la comunidad de los fieles no puede ser restringida a una minoría de personas que se aislan de la humanidad. "La sangre de Cristo fue el precio del universo, no de una minoría. Sólo la Iglesia que ha levantado sus tiendas por todas partes donde hay vida civil, atestigua con su misma existencia la validez del Evangelio en el mundo. Y esta Iglesia es la Iglesia de Roma." Así, San Agustín veía en la universalidad de la Iglesia la demostración efectiva del valor del mensaje cristiano, y al mismo tiempo defendía esta universalidad contra la tentativa de negarla y de reducir la comunidad cristiana, como querían los donatistas, a un convento de solitarios.

166. LA POLÉMICA CONTRA EL PELAGIANISMO

La tercera gran polémica agustiniana es la dirigida contra el *pelagianismo.* Es la polémica que ha tenido mayor importancia en la formulación de la doctrina agustiniana, y que condujo a Agustín a fijar con extraordinaria energía y claridad su pensamiento sobre el problema del libre albedrío y de la gracia.

El monje inglés Pelagio vivía en Roma en los primeros años del siglo V. Allí tuvo por vez primera conocimiento de la doctrina agustiniana sobre la gracia, expresada en la famosa invocación a Dios: "Da lo que mandas y manda lo que quieras" *(da quod iubes et iube quod vis).* Habiendo ido después Pelagio a Cartago con su amigo Celestio, cuando al acercarse los godos muchas familias romanas se refugiaban en África, sus críticas al agustinismo se difundieron, por obra, sobre todo, de Celestio, en la misma grey del obispo Agustín. El punto de vista de Pelagio consistía esencialmente en negar que la culpa de Adán hubiese debilitado radicalmente la libertad primitiva del hombre y, por consiguiente, su capacidad de hacer el bien. El pecado de Adán es sólo un mal ejemplo que pesa, sí, sobre nuestras facultades y hace más difícil obrar el bien; pero no lo nace imposible y, sobre todo, no las priva de la posibilidad de reaccionar y decidirse por lo mejor. Para Pelagio, el hombre, sea antes del pecado de Adán, sea después, es naturalmente capaz de obrar virtuosamente sin necesidad del socorro extraordinario de la gracia. Pero esta doctrina conducía a tener por inútil la obra redentora de Cristo. Si el pecado de Adán no ha puesto al hombre en la imposibilidad de salvarse con sus solas fuerzas, el hombre no tiene evidentemente necesidad de la ayuda sobrenatural, que le trajo la encarnación del Verbo, ni, por consiguiente, tiene necesidad de hacerse partícipe de esta ayuda por la obra mediadora de la Iglesia y los sacramentos que ella administra.

Frente a una doctrina que se presentaba tan destructora para la dogmática cristiana y la obra de la Iglesia, Agustín reacciona enérgicamente, afirmando que con Adán y en Adán ha pecado *toda* la humanidad y que, por tanto, el género humano es una sola "masa condenada", ningún miembro de la cual puede sustraerse a la pena debida, si no es por la misericordia y por la no debida gracia de Dios *(De civ. Dei,* XIII, 14). Y para justificar la transmisión del pecado, Agustín fue impulsado a defender, sobre el origen del alma, no el *creacionismo* (ya que no se puede admitir que Dios cree un alma condenada), sino el *traducianismo,* por el cual el alma es transmitida del padre al hijo por medio de la generación del cuerpo.

El vigor con que Agustín defendió esta tesis le condujo a no dudar ante ninguna de las consecuencias de la misma. Se inclinó, pues, a un pesimismo radical sobre la naturaleza y posibilidades del hombre, considerado incapaz de dar el más pequeño paso en el camino de su elevación espiritual y de su salvación; y fue conducido a admitir el carácter inescrutable de la elección divina que predestina a algunos hombres y condena a otros. Pero por más que estas conclusiones parezcan paradójicas (y la misma Iglesia católica tuvo que mitigar el rigor de las mismas), no hay duda de que el principio en el cual San Agustín las funda tiene en su doctrina un alto valor, del todo independiente de la polémica antipelagiana Este principio es la *identidad* de

la libertad humana con la gracia divina. La voluntad, según Agustín, es libre solamente cuando no está esclavizada por el vicio y el pecado; y esta libertad es la que puede ser restituida al hombre sólo por la gracia divina *(Ibid.,* XIV, 11). El primer libre albedrío, el que fue dado a Adán, consistía en *poder no pecar.* Perdida esta libertad por la culpa original, la libertad última, la que Dios dará como premio, consistirá en *no poder pecar.* Esta última libertad será dada al hombre como un don divino, ya que no pertenece a la naturaleza humana, y hará a esta última partícipe de la impecabilidad propia de Dios. Pero, puesto que la primera libertad na sido dada al hombre para que consiga la última y más completa libertad, es evidente que sólo esta última expresa lo que el hombre verdaderamente debe y puede ser. El no poder pecar, la liberación total del mal, es una *posibilidad* del hombre fundada en una dádiva divina: "Dios mismo es nuestra posibilidad", dice Agustín (Sol., II, 1; *De gratia Chr.,* 25). Estas palabras de San Agustín expresan la identidad esencial de la libertad y de la gracia. Lo que en el hombre es esfuerzo de liberación, voluntad de elevación espiritual, para buscar y amar a Dios, es, en su última posibilidad, la acción gratificante de Dios. Agustín no puede admitir, como hacían los pelagianos, o los semipelagianos, una cooperación del hombre con Dios,-ya que el hombre no está en el mismo plano que Dios. Dios es el Ser que le da existencia, la Verdad que da ley a su razón, el Amor que le llama a amar. Sin Dios, el hombre no puede hacer otra cosa que alejarse del ser, de la verdad y del amor, esto es, pecar y condenarse. Por esto él no puede tener méritos propios que hacer valer ante Dios. Los méritos del hombre no son más que dones divinos; y a Dios, no a sí mismo, el hombre los debe atribuir *(De grat. et libero arbitrio,* ó). La iniciativa no puede pertenecer más que a Dios, porque Dios, como Ser, Verdad y Amor, es la única fuerza del nombre. La gracia divina se revela en el hombre como libertad: como búsqueda de la verdad y del bien, alejamiento del error y del vicio, aspiración a la impecabilidad final. Precisamente la voluntad humana de liberación *es* acción de la gracia. San Agustín ha concebido la relación entre Dios y el hombre del modo más intrínseco; y así la relación atribuye a la iniciativa divina todos los caracteres positivos del hombre.

167. LA CIUDAD DE DIOS

La vida del hombre individual está dominada por una alternativa fundamental: vivir según la carne o vivir según el espíritu. La misma alternativa domina la *historia* de la humanidad. Esta está constituida por la lucha de dos ciudades o reinos: el reino de la carne y el reino del espíritu, la ciudad terrena, o ciudad del diablo, que es la sociedad de los impíos, y la ciudad celestial o ciudad de Dios, que es la comunidad de los justos.

Estas dos ciudades no se distribuyen nunca netamente su campo de acción en la historia. Ningún período de la historia, ninguna institución es dominada exclusivamente por una u otra de las dos ciudades. No se identifican nunca con los elementos particulares con que la historia de los hombres se construye, ya que dependen solamente de lo que cada individuo decide ser: "El amor de sí mismo llevado hasta el desprecio de Dios,

engendra la ciudad terrena; el amor de Dios llevado hasta el desprecio de sí, engendra la ciudad celestial. Aquélla aspira a la gloria de los hombres; ésta, por encima de todo, a la gloria de Dios, testimoniado por la conciencia... Los ciudadanos de la ciudad terrena están dominados por una necia ambición de dominio que los induce a subyugar a los demás; los ciudadanos de la ciudad celestial se ofrecen uno a otro con espíritu de caridad y respetan dócilmente los deberes de la disciplina social" *(De civ. Dei,* XIV, 28). Ninguna contraseña exterior distingue las dos ciudades, que están mezcladas desde el comienzo de la historia humana y lo estarán hasta el fin de los tiempos. Sólo preguntándose a sí mismo podrá cada uno averiguar a cuál de las dos ciudades pertenece.

Toda la historia de los hombres en el tiempo es el desarrollo de estas dos ciudades: se divide en tres períodos fundamentales. En el primero los hombres viven sin *leyes* y no hay todavía lucha contra los bienes del mundo; en el segundo los hombres viven *bajo la ley* y por esto combaten contra el mundo, pero son vencidos. El tercero es el tiempo de la *gracia,* en el cual los hombres luchan y vencen. Agustín distingue estos períodos en la historia del pueblo de Israel. Atenas y Roma son juzgadas por San Agustín, sobre todo a través del politeísmo de su religión. Roma es la Babilonia de Occidente. En su origen hay un fratricidio, el de Rómulo, que reproduce el fratricidio de Caín, del cual nació la ciudad terrena. Las mismas virtudes de los ciudadanos de Roma son virtudes aparentes, pero en realidad son vicios, porque la virtud no es posible sin Cristo *(Ibid.,* XIX, 25).

El libro VIII del *De civitate Dei* está dedicado al examen de la filosofía pagana. Agustín se detiene sobre todo en Platón, a quien llama "el más merecidamente famoso entre los discípulos de Sócrates". Platón ha admitido la espiritualidad y unidad de Dios, pero ni siquiera él ha glorificado y adorado a Dios como tal, sino que, como los demás filósofos paganos, ha admitido el culto politeísta *(Ibid.,* VIII, 11). Las coincidencias de la doctrina platónica con la cristiana son explicadas por Agustín aduciendo los viajes de Platón a Oriente, durante los cuales pudo conocer el contenido de los libros sagrados *(Ibid.,* VIII, 12). En cuanto a los neoplatónicos, se ha visto cómo Agustín mismo ha sido dirigido hacia el cristianismo por los escritos de Plotino: han enseñado la doctrina del Verbo; pero no que el Verbo se haya encarnado y sacrificado por los hombres *(Confes.,* VII, 9). Estos filósofos han vislumbrado, sin duda, aunque de una manera oscura, el fin del hombre, su patria celestial; pero no han podido enseñarle el camino, que es el señalado por el apóstol San Juan: la encarnación del Verbo *(De civ. Dei, X,* 29).

BIBLIOGRAFÍA

§ 157. La principal fuente para la vida de San Agustín son las *Confesiones,* en 13 libros, de los cuales sólo tienen, empero, carácter autobiográfico, los 10 primeros. Sobre la conversión de San Agustín, véase especialmente Thimme, *Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner "Bekehrung",* Berlín, 1908; Altarie, *L'evolution intellectuelle de Saint Augustin,* París, 1918. Bibliografía completa sobre el tema en el artículo Augustin, de Portalié, en *Dictionnaire de Théologie catholique.* Véase también: Buonaiuti, Il cristianesimo *nell'Africa romana.* Bari, 1928, p. 341 y sigs.; Pincherle, *Sant'Agostinovescovo e teologo.* Bari, 1930.

§ 158. Las obras de San Agustín, en Migne, *Patr. Lat.,* vols. 32-47 y en el *Corpus script. eccl. lat.,* de la Academia de Viena; y en el *Corpues Christianorum.* Serie latina, Turnhout-París Además:

Confessiones, ed. Skutella, Leipzig, 1934; *De civitate Dei* ed. Dombart-Kalb, Leipzig, 1928-29; *Retractationes,* ed. Knoll, en el *Corpus* de Viena.

§ 159. Sobre las relaciones entre razón y fe en San Agustín; Grabmann, *Die Geschichte der Scholastiscben Methode ,* I, 1909, pp. 125-143.

§ 161. Sobre el concepto de verdad: Boyer, *L'idée de venté dans la Philosophie de Saint Augustin,* París, 1921;Guzzo,Dal *"Contra académicos" al "De vera religione",* Florencia, 1925.

§ 162. Sobre doctrinas morales: Roland-Gosselin, *La morale de St. Augustin,* París, 1925.

§ 163. Sobre la doctrina de las razones seminales: Meyer, *Geschichte der Lehre von den Keimekraften,* 1914, pp. 108-224.

§ 164. Sobre el maniqueísmo: Cumont, *Recherches sur le manichéisme,* Bruselas, 1908.

§ 165. Sobre el donatismo; Battifol, *Le catholicisme de Saint Augustin,* París, 1920. Buonaiuti, *op. cit.,* p. 292 y sigs.

§ 166. Sobre la lucha antipelagiana: Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise,* París, 1910; Buonaiuti, *La genesi della dottrina agustiniana interno al peccato originale,* Roma, 1916; Guzzo, *Agostino contro Pelagio,* 2.ª ed., Turín, 1934; Buonaiuti, Il *Crist. nell'Africa romana,* p, 361 y s.

§ 167. Sobre la ciudad de Dios: Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte,* 1911; Troeltsch, *Augustin, die christliche Anticke und das Mittelalter,* Munich, 1915.

CAPITULO V

LA ULTIMA PATRÍSTICA

168. DECADENCIA DE LA PATRÍSTICA

A partir de la mitad del siglo V la patrística pierde toda vitalidad especulativa. En Oriente, su actividad sobrevive en las disputas teológicas, que pasan empero cada vez más al servicio de la política eclesiástica y pierden, por lo tanto, todo valor filosófico. En Occidente, la civilización romana se ha roto en pedazos bajo los golpes de los bárbaros y no se ha formado todavía la nueva cultura europea. El sueño del pensamiento filosófico es, en realidad, el sueño de la cultura europea. La cultura vive a expensas del pasado. El poder de creación ha disminuido: persiste la actividad erudita, que se reduce a la compilación de extractos y comentarios y parte de una renuncia preliminar a toda investigación original.

En Occidente queda todavía un núcleo de interés laico por las siete artes liberales, del *trivio* (gramática, retórica, dialéctica) y del *cuadrivio* (aritmética, geometría, astronomía, música). El contenido de este interés es manifestado por unas pocas obras que compendian en la forma más genérica la sabiduría de la antigüedad: la *Historia Natural* de Plinio el Viejo, el *De officiis* de Cicerón, la *Farsalia* de Lucano y la *Consolación de la filosofía* de Boecio. En virtud de estas obras se salva la tradición humanística propia de la latinidad que conducirá al florecimiento del siglo XII.

169. ESCRITORES GRIEGOS

Más cercano al neoplatonismo que al cristianismo está, aún después de su conversión, Sinesio de Cirene, nacido entre el 370 y el 375 y muerto hacia el 413. Había sido discípulo de la neoplatónica Hipacia (§ 123), con la cual estuvo aún después en relaciones amistosas. El año 409 fue nombrado obispo de Tolemaida, con la reserva de no renunciar a su esposa y a sus convicciones filosóficas. Algunas de sus obras no muestran trazas de cristianismo. Tales son: los discursos sobre el poder real; el escrito sobre el don del astrolabio; las narraciones egipcias o sobre la providencia; el elogio de la calvicie, sátira de los sofistas que hablan sin ton ni son; la apología de Dión Crisóstomo; un escrito sobre los sueños. Tienen un carácter más estrictamente cristiano numerosas cartas, dos homilías, dos sermones y algunos himnos. Sinesio considera a Dios neoplatónicamente, como la unidad de las unidades, y niega la resurrección de la carne y el fin del mundo.

Bastante cercano al neoplatonismo está también Nemesio, que fue obispo de Emesa en Fenicia y compuso a fines del siglo IV o comienzos del V una obra, *Sobre la naturaleza del hombre,* que se difundió en la Edad Media a través de la traducción latina hecha en el siglo XI, probablemente por Alfano (1058-1085), arzobispo de Salerno. El hombre es, según Nemesio, el vínculo de unión entre el mundo sensible y el mundo suprasensible; por el espíritu pertenece al mundo suprasensible, esto es, al mundo de los seres espirituales o ángeles; por el cuerpo pertenece al mundo sensible. Por esto el primer hombre no fue creado inmortal ni mortal; podía llegar a ser lo uno o lo otro y la elección dependía de él. Se hizo mortal, al transgredir el mandato divino, pero puede de nuevo, volviendo a Dios, participar de la inmortalidad *(De nat. hom.,* I). Nemesio acepta la definición aristotélica del alma como "entelequia de un cuerpo físico que tiene la vida en potencia" Como tal, el alma es una sustancia inmaterial e incorpórea, que subsiste por sí y no es engendrada, por lo tanto, en el cuerpo o con el cuerpo. Su unión con el cuerpo no es una mezcla de sustancias, sino una relación por la cual el alma está presente toda en todas las partes del cuerpo y lo vivifica a la manera como el sol ilumina con su presencia el aire *(Ibid.,* 3). El alma está dotada de libre albedrío, porque su naturaleza es racional. Quien piensa puede también reflexionar y quien reflexiona puede escoger libremente *(Ibid.,* 41). Escapa a la libertad humana lo que escapa a la reflexión, como la salud, la muerte, las enfermedades, etc. *(Ibid.,* 40).

Cuando las escuelas retóricas griegas ya se acercaban a su ruina, tuvieron un breve florecimiento las escuelas de la ciudad siria de Gaza. Entre los maestros de estas escuelas, dos tienen un cierto realce y figuran como apologetas del cristianismo. Uno es Procopio, cuya vida se desarrolla entre el 465 y el 528, que fue autor de comentarios sobre el Viejo Testamento; otro es Eneas, que vivió durante el mismo período y debe su celebridad durante la Edad Media al diálogo *Teofrasto* o sobre la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo, compuesto antes del 534. El escrito está dirigido contra la doctrina de la preexistencia del alma y de su transmigración. Las almas no existen antes de su unión con el cuerpo, sino que son creadas por Dios en el momento de esta unión. Dios ha creado todas las inteligencias incorpóreas de una vez, pero crea diariamente las almas de los hombres.

En la misma línea de pensamiento se mueve el hermano de Eneas, Zacarías, que fue obispo de Mitilene, llamado el Escolástico (esto es, el retórico), que murió antes del 533. Zacarías es autor de un diálogo titulado *Ammonio,* destinado a combatir la doctrina de la eternidad del mundo. Es notable el hecho de que, para negar su eternidad, Zacarías niega la necesidad del mundo; procedimiento que siguen todas las críticas del mismo género que después seguirán. El mundo ha sido creado por la voluntad de Dios, por esto no es efecto necesario de la naturaleza divina y no es coeterno con Dios. A la objeción de que si Dios no hubiese creado el mundo *ab aeterno,* no sería el eterno creador y hacedor del bien, Zacarías responde que Dios tiene en sí, desde la eternidad, la idea del mundo y de todas las cosas que lo componen, y también el poder y la voluntad de crearlo. Un constructor es siempre constructor, aun en el momento en que no construya nada, y un retórico es siempre retórico, aunque no siempre pronuncie discursos.

Contra la eternidad del mundo escribió también una obra el gramático alejandrino Juan, llamado Filopono por su incansable actividad. Es también autor de una obra teológica titulada *Arbitro o sobre la unidad,* de otra *Sobre la resurrección del cuerpo* y de un comentario a la narración bíblica de la creación, titulado *De la construcción del Mundo.* Este último escrito y la obra *Sobre la eternidad* nos han sido conservados; de las otras dos obras tenemos fragmentos conservados por su adversario Leoncio de Bizancio y por Juan Damasceno. Juan Filopono entendía por naturaleza la esencia común de los individuos y por hipóstasis o persona la naturaleza misma circunscrita a la existencia individual por determinadas cualidades. Por esto entendía la unidad de sustancia en Dios como naturaleza común a las tres hipóstasis y hacía de tal manera de las tres personas divinas tres existencias particulares, esto es, tres divinidades. Al lado de este trideísmo (que por lo demás tuvo en este período, como en el precedente, numerosos defensores), Juan admitía el monofisismo por lo que se refiere a la encarnación. Dos naturalezas no pueden subsistir en una única hipóstasis; en la persona de Cristo no puede, por consiguiente, subsistir más que la naturaleza divina. El presupuesto de estas interpretaciones dogmáticas es la lógica aristotélica, a la cual Juan había dedicado un comentario: el significado de naturaleza y de hipóstasis está de hecho tomado de Aristóteles. Es curioso notar que cuando la lógica aristotélica será de nuevo empleada, por Roscelino de Compiégne, en la interpretación del dogma de la Trinidad, se llegará a la misma conclusión trideística.

Al tiempo de Justiniano pertenece Leoncio de Bizancio, que vivió entre el 475 y el 543, autor de tres libros contra los nestorianos y eutiquianos y de dos escritos contra Severo, el patriarca monofisita de Antioquía. El fundamento de las interpretaciones dogmáticas de Leoncio es la lógica aristotélica filtrada a través de los escritos de los neoplatónicos. Para salvar la interpretación ortodoxa del dogma de la Encarnación, según la cual en la única persona de Cristo subsisten las dos naturalezas, divina y humana, y para mantener asimismo el principio aristotélico de que toda naturaleza no puede subsistir más que en una hipóstasis, Leoncio introduce el concepto de *enipóstasis,* esto es, de una naturaleza que subsista no en una hipóstasis propia, sino en la hipóstasis de otra naturaleza. Tal es el caso de la naturaleza humana de Cristo, la cual no tiene hipóstasis propia, sino que subsiste en la hipóstasis propia de la naturaleza divina de Cristo. Pero ni en esta doctrina, que se encuentra ya en Cirilo, el máximo antagonista de los monofisitas, ni en las otras, Leoncio posee una verdadera originalidad de pensamiento.

170. SEUDO DIONISIO EL AREOPAGITA

Hacia principios del siglo VI empiezan a ser conocidos y citados algunos escritos cuyo autor se identifica con Dionisio, el que, según los *Hechos de los Apóstoles* (XVII, 34), fue convertido por la predicación del apóstol San Pablo ante el Areópago. Motivos internos y externos demuestran que tales escritos no pueden remontarse más allá del final del siglo V y que, por tanto su atribución a Dionisio es imposible. De hecho la fuente principal de estos

escritos es el neoplatónico Proclo (411-485), del cual el autor, en algunos puntos, incluye extractos textuales.

Como Proclo, Dionisio distingue una teología *afirmativa,* la cual, partiendo de Dios, se dirige hacia lo finito con la determinación de los atributos o nombres de Dios, y una teología *negativa,* la cual parte de lo finito hasta Dios y lo considera por encima de todos los predicados y nombres con que se lo puede designar. A este segundo tipo de teología pertenece el breve tratado *Teología mística,* según el cual el más alto conocimiento es el no saber místico: sólo si se prescinde de toda determinación de Dios, se comprende a Dios en su ser en sí. En el tratado *Sobre los nombres divinos,* Dionisio insiste en la imposibilidad de designar adecuadamente la naturaleza de Dios. Aunque es la absoluta unidad y el sumo bien de que todas las cosas participan, y sin el cual no podrían existir, Dios es superior a la misma unidad tal como es concebida por nosotros: es el Uno superesencial, que es causa y principio de todo número y de todo orden. No puede ser designado verdaderamente como unidad ni como trinidad, ni como número, ni con cualquier otro término de que nos sirvamos para las cosas finitas. El nombre mismo de Bien, que es el más alto de todos, es inadecuado a la elevación de la perfección divina. La emanación de las cosas de Dios, que tiene en sí las ideas o modelos de todas las realidades, es entendida por Dionisio como creación. El mundo no es un estadio del desarrollo de Dios, sino un producto de la voluntad divina. Con todo, los seres del mundo son todos manifestaciones o símbolos de Dios, y por eso su consideración permite al hombre ascender hasta Dios y rehacer así, a la inversa, el camino de la creación, tendiendo hacia el principio de la misma.

En los dos tratados *Sobre la jerarquía celestial* o *Sobre la jerarquía eclesiástica,* Dionisio concibe a Dios como centro de las esferas en las cuales se ordenan todas las cosas creadas. Más cercanas a El están las criaturas más perfectas. La jerarquía celestial está constituida por los ángeles, que se distribuyen en nueve órdenes reunidos en formaciones ternarias. La primera es la de los Tronos, los Querubines y los Serafines; la segunda la de las Potestades, Dominaciones y las Virtudes; la tercera la de los Angeles, los Arcángeles y los Principados *(De cel. hier., 6 y* sigs.). A la jerarquía celestial corresponde la eclesiástica, dispuesta también en tres órdenes. El primero está constituido por los misterios: Bautismo, Eucaristía, Orden Sagrado. El segundo está formado por los órganos que administran los misterios: el Obispo, el Sacerdote, el Diácono. El tercero lo constituyen aquellos que por medio de estos órganos son conducidos a la gracia divina: Catecúmenos, Energúmenos y Penitentes. El término de la vida eclesiástica es la deificación, la transfiguración del hombre en Dios. Esto se consigue solamente mediante la ascensión mística y su cumbre es el no saber místico, la muda contemplación del Uno.

Los libros de Dionisio siguen la dirección neoplatónica, adaptándola lo mejor posible a las exigencias cristianas, pero sirviéndose todavía de la terminología de los misterios, en que se complacía el neoplatonismo. Traducidos por Juan Eriúgena, tuvieron en la Edad Media una difusión vastísima y constituyeron el fundamento de la mística y de la angelología medieval.

171. MÁXIMO EL CONFESOR. JUAN DAMASCENO

En los escritos del falso Dionisio se inspira Máximo, llamado el Confesor, que nació en Constantinopla el 580 y murió el 662. Fue el mayor adversario del llamado m*onoteletismo*, según el cual todos los actos de Cristo dependían sólo de la voluntad divina, de la cual su naturaleza humana sería el instrumento pasivo. Esta doctrina fue después condenada en el VI Concilio ecuménico del año 680; pero la lucha contra ella costó a Máximo persecuciones y suplicios. Escribió, además, numerosas obras, casi todas en forma de comentarios o de colección de máximas. Entre estas obras hay comentarios sobre el seudo Dionisio y Gregorio Nazianceno *(Ambigua in S. Gregorium theologum),* opúsculos teológicos y varias colecciones o florilegios de máximas. Según San Máximo, el hombre puede conocer a Dios no en sí mismo, sino solamente a través de las cosas creadas, de las cuales Dios es causa. Por esto puede llegar a determinar solamente los atributos de Dios que las cosas nos revelan: la eternidad, la infinitud, la bondad, la sabiduría, etc. En su ser en sí Dios es inconcebible e inefable. Las mismas perfecciones que nosotros le atribuimos sobre el fundamento y consideración de las cosas creadas están por debajo de su naturaleza, y, así, tanto pueden ser negadas como afirmadas de El. El influjo de la teoría negativa del seudo Dionisio es aquí evidente. Y también es evidente en la doctrina mística de San Máximo. Si volvemos las espaldas a las pasiones que contrastan con la razón y nos alzamos hasta el perfecto amor de Dios, podemos conseguir un conocimiento de Dios que trasciende la razón y el procedimiento discursivo y en el cual Dios se revela inmediatamente. Pero a este conocimiento de Dios no se puede llegar con la capacidad de la naturaleza humana, sino por la gracia divina; la cual, con todo, no obra por sí sola, sino que eleva y perfecciona la capacidad propia del hombre *(Quaest. ad Thalassium,* q. 59). El centro de las especulaciones teológicas de San Máximo es el Dios-Hombre. Para él, el Logos es la razón y el fin último de todo lo creado. La historia del mundo encierra un doble proceso: el de la encarnación de Dios y el de la divinización del hombre. Este último pudo iniciarse gracias a la encarnación para restablecer en el hombre la imagen de Dios. Como principio de este segundo proceso, Cristo debía necesariamente ser verdadero Dios y verdadero hombre. Las dos naturalezas no se mezclan en él, ni rompen la unidad de su persona. Puesto que a cada una de las dos naturalezas está unida la capacidad de querer, en Cristo subsistían dos voluntades: la divina y la humana; pero la voluntad humana era conducida a la decisión y a la acción por la voluntad divina *(Patr. Graec.,* 91.°, 48).

Resume los caracteres del último período de la patrística y concluye la patrística misma en su rama oriental, continuando y sistematizando sus resultados, Juan Damasceno. No se conoce el año de su nacimiento. Se sabe que pertenecía a una familia cristiana de Damasco, en la cual se transmitía hereditariamente un cargo público por cuenta del gobierno árabe; y Juan tenía, en efecto, el nombre árabe de Mansur. Hacia el 730 empieza su actividad de escritor teológico en favor del culto de las imágenes que había sido prohibido algunos años antes por León el Isáurico. Cuando en 754 Juan fue condenado por un concilio iconoclasta de Constantinopla, había ya

muerto. La más famosa de sus obras es la *Fuente del conocimiento,* que está dividida en tres partes. La primera es una introducción filosófica que sigue de cerca la metafísica y la lógica de Aristóteles. La segunda es una historia de las herejías, compuesta en buena parte sobre el *Panano* de Epifanio (§ 154). La tercera esta dedicada a la exposición de la fe ortodoxa, y con este título precisamente *(De fide ortodoxa)* fue también traducida en latín por Burgundio de Pisa (m. el 1194) y se convirtió en uno de los textos fundamentales de la escolástica. La obra de Juan Damasceno no es más que una compilación, en la cual la parte original es muy escasa. Pero tiene el mérito de recoger y ordenar sistemáticamente toda la especulación patrística griega que la Iglesia ha reconocido y hecho suya. Su obra es, por consiguiente, una especie de florilegio de la patrística misma, unificada con el criterio de la ortodoxia. Juan asienta el principio de la subordinación de las ciencias profanas a la teología y afirma, en particular, que la filosofía debe ser la sierva de la teología, según una expresión que debía ser empleada de nuevo en la escolástica por Pedro Damián . Como sierva de la teología, la filosofía suministra ciertos presupuestos fundamentales de la fe y en primer lugar la demostración de la existencia de Dios.

La demostración la toma Juan de otros escritores, pero la formulación que da de la misma es aquella de la cual han partido muchos escolásticos, entre ellos Santo Tomás. En primer lugar, todo lo que es creado es mudable, ya que la misma creación es un cambio (de la nada al ser). Pero todo lo que hay en el mundo sensible o espiritual es mudable y, por consiguiente, creado: supone, pues, un creador, que no sea creado a su vez, sino increado; y éste es Dios. En segundo lugar, la conservación y duración de las cosas suponen la existencia de Dios. Ya que elementos diversos y contrarios, como el fuego, el agua, la tierra, el aire, no podrían permanecer unidos sin destruirse si no interviniese una fuerza omnipotente para mantenerlosy conservarlosjuntos;y esta fuerza omnipotente es Dios. Finalmente, el orden y la armonía del mundo no pueden ser producidos por el puro acaso y presuponen un principio ordenador, que es Dios *(De fide orthod.,* I, 3). Pero si la existencia de Dios puede ser alcanzada por la razón humana, su esencia es incomprensible. "La divinidad, dice Juan *(Ibid.,* 1, 4), es indeterminable e incomprensible; y esto es lo único que puede ser comprendido de su indeterminabilidad e incomprensibilidad." Nosotros podemos negar de ella todo lo que repugna a su perfección infinita y podemos atribuirle todo lo que está implícito en tal perfección; pero el camino más seguro es el negativo, porque cada atributo positivo es desigual a Dios. Se trata, como se ve, de nociones familiares a toda la patrística oriental, que el Damasceno reproduce con las mismas fórmulas. Con el mismo procedimiento trata la naturaleza del alma humana, que considera naturalmente inmortal, porque pertenece al número de las sustancias incorpóreas y espirituales, y dotada de libre albedrío. Este no es negado por la presciencia divina, que todo lo prevé, pero no lo predetermina todo: el mal depende únicamente del libre querer del hombre *(Ibid., II,* 30).

172. ESCRITORES LATINOS

Los escritores latinos de la última patrística se mueven sobre las huellas

de San Agustín y manifiestan la misma falta de originalidad especulativa que sus contemporáneos griegos y la misma tendencia a exponer, coordinar y sistematizar doctrinas ya conocidas.

Fue el iniciador del semipelagianismo Juan Casiano, nacido hacia el 360 en la Galia meridional, muerto el 435, autor de un escrito sobre la organización y reglas de los monasterios y de una obra titulada *Collationes,* que es la relación de los coloquios celebrados por él y su amigo Germano con los ermitaños egipcios. Precisamente en esta obra, Casiano sostiene la tesis de que Dios ilumina y refuerza la buena voluntad que nace en el hombre; pero que esta voluntad tiene origen solamente en el esfuerzo humano. Si el buen querer no basta al hombre, cuando no está ayudado por la gracia divina, esta gracia, con todo, no se da más que a aquel que tiene buena voluntad. La tesis de Casiano se difundió ampliamente por los monasterios del mediodía de Francia.

Claudiano Mamerto, que fue presbítero de Vienne, en el Delfinado, y murió hacia el 474, es autor de una obra en tres libros, *De statu animae,* compuesta el año 468 ó 469, en la cual se defiende la incorporeidad del alma humana. Es imposible que el alma caiga bajo la categoría de cantidad, que es propia del cuerpo; ya que sus potencias: memoria, razón y voluntad, carecen de cantidad, y son, por tanto, incorpóreas. Ahora bien, estas facultades del alma son su misma sustancia; ya que toda el alma es razón, voluntad, memoria, se sigue que toda el alma carece de cantidad y es incorpórea *(De statu animae,* III, 14). El alma es la vida del cuerpo y, por lo tanto, está presente en todas las partes del cuerpo; pero está presente de una manera que excluye su distribución espacial porque está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes. Su presencia en el cuerpo es idéntica a la de Dios en el mundo. El alma, pues, tiene la misma incorporeidad que Dios. Se trata de un resumen de la demostración agustiniana de la inmaterialidad del alma.

Hacia el 430, Marciano Capella componía su escrito *De nuptiis Mercurii et philologiae,* un compendio de las artes liberales, que subsistió como uno de los textos fundamentales de la erudición medieval. Pero a quien se debe la supervivencia de una parte notable de la filosofía griega en la Edad Media es a Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio, que nació en Roma hacia el 480, cónsul de Roma bajo el rey Teodorico. Caído más tarde en desgracia de éste, fue encarcelado y muerto en el 525. Boecio emprendió la tarea de traducir y de interpretar todas las obras de Platón y Aristóteles y demostrar su acuerdo, fundamental. Pero sólo en pequeña parte consiguió realizar este vasto proyecto. Poseemos las traducciones de los *Analíticos I y II,* de los *Tópicos* (de los cuales se ha perdido un comentario), de los *Elencos sofísticos y* del *De la interpretación* con dos comentarios, de las *Categorías* con un comentario. Tenemos, además, un comentario sobre la traducción de Mario Victorino de la *Isagoge* de Porfirio, su propia traducción de la *Isagoge* con comentario y otros trabajos de lógica. Pero la obra más famosa de Boecio es el libro *De consolatione philosophiae,* que no es muy original, porque es resultado del empleo de varias fuentes, entre las cuales está el *Protréptico* de Aristóteles, conocido quizás a través de algún escrito más reciente que lo reproducía. La obra está escrita en forma retórica y alegórica y la filosofía es presentada por la figura de una noble dama que conforta a Boecio y

responde a sus dudas. Nada específicamente cristiano se encuentra en la obra y por esto no ha faltado quien, en tiempos recientes, ha creído que Boecio era pagano, o bien cristiano sólo de nombre, y que, por tanto, eran apócrifos los opúsculos teológicos que nos han quedado de él *(De Sancta Trinitate, Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur, Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, De fide, Liber contra Nestorium et Eutychen).* Pero la autenticidad de estos escritos, a excepción del *De fide* está comprobada, además del testimonio de los códices, por la del contemporáneo de Boecio, Casiodoro, y, por tanto, no puede ser puesta en duda. Además, si el libro *De consolatione* carece de toda indicación sobre los misterios del cristianismo, está lleno de aquel espíritu platónico o neoplatónico que los escritores de la patrística consideran sustancialmente cristiano. Las traducciones y los escritos lógicos de Boecio han asegurado la supervivencia de la lógica aristotélica aun en el período de la mayor oscuridad medieval y han hecho de ella un elemento fundamental de la cultura y de la enseñanza medieval.

En cuanto al *De consolatione,* se cuenta entre las más famosas obras de la Edad Media. Está dividida en cinco libros y compuesta de versos y prosa. El primer libro es una especie de introducción, en la cual la filosofía se presenta a Boecio en forma de augusta matrona que viene a traerle el consuelo en la triste condición en que se encuentra, no por su culpa, sino por haber querido seguir la verdad y la justicia.

En el segundo libro, la filosofía hace ver a Boecio que la felicidad no consiste en los bienes de fortuna, que son mudables y caducos y que, aun cuando se poseen, llevan consigo el peligro y el temor de perderlos. La felicidad debe consistir en una condición que excluya cualquier temor de esta clase, y comprenda en sí todos los bienes que hacen al hombre suficiente por sí mismo. El tercer libro contiene precisamente la teoría de la felicidad así entendida. Es evidente que no puede consistir en la riqueza ni en el deber, ni en los honores, ni en la gloria, ni en los placeres. Ninguno de éstos es el sumo bien, el bien mejor de todos, y que hace que el hombre se baste a sí mismo. Sólo resta, pues, que la felicidad consista en Dios mismo, en cuanto es el ser mejor que cualquier otro que se pueda concebir y, por consiguiente, el bien supremo. Dios es juntamente el origen de todas las cosas y el fundamento de la verdadera felicidad humana (III, 10). El cuarto libro examina de qué modo Dios, como supremo bien, rige el mundo, y expone una teoría de la providencia y el hado. La providencia es el plan del orden y de la disposición del mundo en la inteligencia divina: el hado es el orden mismo determinado por ese plan en el mundo. "La providencia es el mismo plan (ratio) divino constituido en supremo principio de todo, que dispone todas las cosas; el hado es la disposición inherente a las cosas mudables, disposición por la cual la Providencia señala a cada cosa su propio orden" (IV, 6). El orden del hado en la multiplicidad de su desarrollo temporal depende, pues, del plan único y simple de la Providencia divina. Los problemas que nacen de este concepto de la Providencia y del hado, son examinados en el quinto libro. La Providencia y el hado parecen excluir a primera vista la libertad; pero en tal caso sería inútil al hombre la razón, que sirve para juzgar y escoger libremente. La respuesta de la filosofía al problema es que, si Dios lo prevé todo, no prevé que todo suceda con

necesidad. La previsión de un hecho no implica que el acontecimiento se deba realizar necesariamente. Además, en Dios la previsión es inherente a la naturaleza de su vida, que es una eternidad en la que no hay ninguna sucesión. En El no existe el pasado ni el futuro y su ciencia es el conocimiento total y simultáneo de todos los sucesos, que se verifican sucesivamente en el tiempo (V, 6). En El están también presentes los sucesos futuros; pero están presentes del mismo modo que ocurrirán y los que dependen del libre albedrío están presentes precisamente en su contingencia (V, 6). La importancia de Boecio para la cultura medieval ha sido grandísima. El libro *De consolatione* ha tenido numerosísimos comentarios; las obras lógicas han introducido la lógica aristotélica (como se ha dicho) en la enseñanza y en la cultura escolástica. Sus opúsculos teológicos han suministrado a las discusiones teológicas medievales los conceptos, la terminología y el método. Con todo esto, Boecio no se eleva al rango de pensador original. Es un hábil compilador y un orador elocuente, que ha sabido adaptar a la lengua y a la mentalidad latina la especulación griega, siguiendo las huellas de San Agustín, cuyo lema se apropió: une, en los límites de lo posible, la fe y la razón.

Contemporáneo y amigo de Boecio, pero de temple diverso, fue Magno Aurelio Casiodoro, que nació hacia el 477 en Squilache, Calabria, y fue ministro de Teodorico y sus sucesores. En el 540 abandonó la corte y se retiró al monasterio de Vivario, fundado por él, para dedicarse a la vida espiritual y a la ciencia, y allí murió el 570. De Casiodoro tienen gran interés las cartas que escribió por cuenta de Teodorico, cuya colección lleva el título de *Variae,* y la *Historia de los godos,* que nos ha llegado sólo en extracto. La obra más importante, que escribió en el claustro, son las *Institutiones divinarum et saecularium lectionum,* en dos libros: el primero indica los autores que son estudiados como guía de las disciplinas teológicas; el segundo es un manual de las siete artes liberales. La obra debía ser utilizada por los monjes y fue uno de los manuales más usados en la Edad Media. En un breve escrito, *De anima,* Casiodoro se propone demostrar, siguiendo las huellas de Claudiano Mamerto, la incorporeidad del alma humana. El escrito reproduce los argumentos de Mamerto que, a su vez, como se ha visto, estaban tomados de San Agustín.

La última figura de la patrística es verdaderamente el Papa Gregorio el Magno, que nació en Roma probablemente el 540, fue consagrado Papa en 590 y murió el 604. Es un documento de la actividad papal de Gregorio el *Registrum epistolarum,* colección de sus cartas oficiales. El *Liber regulae pastoralis* señala la tarea del pastor de almas. Los *Diálogos* tratan de la vida y milagros de diversos hombres piadosos de Italia, el más conocido de los cuales es San Benito de Nursia. Gregorio escribió también una exposición del libro de Job y dos colecciones de homilías sobre los Evangelios y sobre Ezequiel. La parte especulativa de estos escritos es muy restringida. La importancia de Gregorio consiste íntegramente en haber procurado conservar, en un período de decadencia total de la cultura, las conquistas de los siglos pasados. El tiempo en que vivía parecía haber desencadenado la destrucción total de la cultura y de toda civilización y prenunciar el fin del mundo. "Las ciudades están despobladas, escribía Gregorio *(Diálogos,* 111, 38), los pueblos arrasados, las iglesias quemadas, los monasterios de hombres

y mujeres destruidos, los campos, abandonados por los hombres, están faltos de quien los cultive, la tierra está desierta en la soledad y ningún propietario la habita, las bestias han ocupado los sitios que antes eran hollados por los hombres. Yo no sé lo que pasa en las otras partes del mundo; pero en la tierra en que vivimos, el fin del mundo no sólo se anuncia, sino que ya se manifiesta de hecho." La desolación de una civilización destruida y caída no se podía describir mejor. En esta desolación la cultura se mantiene viva solamente en alguna figura solitaria de erudito que la saca de las obras del pasado y la transmite en rudos y desordenados compendios.

Así Isidoro de Sevilla, que nació hacia el 570 y murió el 636, compuso una serie de obras que debían servir a las escuelas abaciales y episcopales, donde se formaban los clérigos. Estas obras tienen el carácter de una pura compilación: nociones heterogéneas son yuxtapuestas sin ni siquiera un intento de unificación. En el *De natura rerum,* Isidoro expone la astronomía y la meteorología sacadas de las *Quaestiones naturales* de Séneca. En el *De ordine creaturarum* expone la jerarquía de los seres espirituales, según el modelo neoplatónico. En las *Sententiae* hace una historia de la Humanidad desde la creación y trata de la gracia, de las condiciones de la vida terrestre del hombre y del derecho natural. La obra más célebre son los veinte libros de *Orígenes* o *Etimologías,* una especie de enciclopedia donde está condensado todo el saber del pasado, desde las artes liberales a la agricultura y a las otras artes manuales. Gran parte de esta enciclopedia está destinada a investigaciones gramaticales; pero no se descuida lo que puede ser útil a una educación filosoficoteológica. Hay entremezclados en ella extractos tomados de las obras de escritores clásicos y de los Padres de la Iglesia, en particular San Gregorio el Magno. La filosofía se define en ella, con los estoicos, como ''la ciencia de las cosas humanas y divinas" y está dividida en física, ética y lógica. A través de la obra de Isidoro de Sevilla los resultados de la ciencia antigua fueron salvados del naufragio y destinados a alimentar el trabajo intelectual de los siglos sucesivos.

La misma naturaleza tienen los escritos de Beda el Venerable, nacido en el 674 en Inglaterra y muerto en el 735, en el claustro de Jarrow. Beda ha dado al catolicismo inglés el mismo instrumental intelectual que Isidoro dio al español. Su libro *De natura rerum,* basado preferentemente en la obra de Plinio el Viejo, nos da la misma imagen del mundo que el tratado homónimo de Isidoro. Beda es también autor de escritos gramaticales y cronológicos y de una *Historia eclesiástica de la gente de los Anglas,* que va hasta el año 731. Desde el punto de vista filosófico, Beda se inspira en las obras de San Agustín. En particular sostiene que la materia del mundo contiene las semillas de todas las cosas y que de ellas, como de causas primordiales, se desarrollan en el transcurso del tiempo todos los seres del mundo. El hombre es un microcosmos; la historia se divide en partes correspondientes a los siete días de la creación. Beda es otro anillo de la cadena a través de la cual la cultura antigua se transmite a la Edad Media.

BIBLIOGRAFÍA

§ 168. Sobre la historia de este periodo: Dawson, *Les origines de l'Europe,* París, 1934. Sobre los escritores griegos de este período: Krumbacher, *Geschicbte der Byzantinische Literatur,* 2.ª ed., 1897.

§ 169. Los escritos de Sinesio, en *Patr. Graec.,* vol. 66; de Nemesio, en *Patr, Graec.,* vol. 40, 504-817 (trad, latina del *De natura hominis,* de Holzinger, Leipzig, 1877); de Procopio de Gaza, en *Patr. Graec.,* vol. 87, pp. I-II; de Eneas de Gaza y de Zacarías Escolástico, en *Patr. Graec.,* vol. 85, 871-1004; de Juan Filopono, ed. teubneriana del *De mundi aeternitate,* de Rabe, 1899, y del *De opificio mundi,* de Reichardt, Leipzig, 1897; de Leoncio de Bizancio, en *Patr. Graec.,* vol. 86, pp. I-II; Jaeger, *Nemesios von Nemesa,* Berlín, 1914.

§ 170. Las obras del falso Dionisio, en *Patr. Graec.,* vols. 3.° y 4.°. Sobre el carácter seudoepigráfico de sus escritos: Stigimayr, en "Hist. Jahrb." 1895, 253-273, 721-748; Koch, en "Theol. Quartalschr", 1895, 353-420, 1896, 290-298; *Forschungen zur christ. Literatur und Dogmengescbichte,* I, 2-3 Maguncia, 1900. Sobre la doctrina de Dionisio: Müller, en los "Beitrage" de Baeumker, XX, 3-4; Roques, *L'univers dionysien. Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys,* París, 1954 (con bibl.).

§ 171. Los escritos de Máximo, confesor, en *Patr. Graec..* vols. 90-91; de Juan Damasceno, en *Patr. Graec.,* vols. 94-96. Sobre Juan Damasceno: Prantl, *Gesch. der Logik,* I, 657-658; Grabmann *Gesch. der Scholast. Methode,* I, 108-113; II, 93 sigs., 389 sigs.

§ 172. Los escritos de Casiano, en *Patr. Lat.,* vol. 49-50, y en el *Corpus* de Viena, vol. 13 y 17; los de Mamerto, en *Patr. Lat..* vol. 53, 697-780, y en el *Corpus* de Viena, vol. 11. El escrito de Marciano Capella, ed Eyssenhardt , 1866. Las obras de Boecio, en *Patr. Lat.,* vols. 63-64, y en el *Corpus* de Viena, vol. 48. Sobre la autenticidad de los escritos teológicos y el testimonio de Casiodoro: Usener, *Anecdoton Holderi,* Bonn, 1877. Sobre la no autenticidad del *De fide:* Rand, en "Jahrbucher für klass. Philol.", supl. 1901, 405-461. Sobre las obras lógicas de Boecio: Grabmann, *Die Gesch. der Scholast. Methode,* I, 149-160; II, 70-72; Dürr, *The Propositional Logic of Boethius,* Amsterdam, 1951; Vann, *The Wisdom of Boetbius,* Londres, 1952. Las obras de Casiodoro en *Patr. Lat.,* vols. 69-70; de Gregorio el Magno, en *Patr. Lat.,* vols. 75-79; de Isidoro, en *Patr. Lat.,* vols. 81-84; de Beda, en *Patr Lat.,* vols 90 95.

Sobre todos: bibliografía especial en Ueberweg-Geyer, *Die patr. und schol. Philos.,* Berlín, 1928, pp. 669-672.

PARTE TERCERA

FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

CAPITULO I

LOS ORÍGENES DE LA ESCOLÁSTICA

173. CARACTERES DE LA ESCOLÁSTICA

La palabra *escolástica* designa la filosofía cristiana de la Edad Media. El nombre *scholasticus* indicó en los primeros siglos de la Edad Media el maestro de artes liberales, esto es, de las disciplinas que constituían el *trivio* (gramática, lógica o dialéctica y retórica) y el *cuadrivio* (geometría, aritmética, astronomía y música). Luego se llamó *scholasticus* también al que enseñaba filosofía o teología, cuyo título oficial era el de *magister (magister artium* o *magister in theologia) y* que desarrollaba sus lecciones primeramente en la escuela monacal o catedral, después en la universidad *(studium generale)*. El origen y el desarrollo de la escolástica se relacionan estrechamente con la función de la enseñanza, que determinó también la forma y el método de la actividad literaria de los escritos escolásticos. Puesto que las formas fundamentales de la enseñanza eran dos, la *lectio,* que consistía en el comentario de un texto y la *disputatio,* que consistía en el examen de un problema hecho con la consideración de toaos los argumentos que se puedan aducir *pro y contra,* la actividad literaria de los escolásticos asumió preferentemente la forma de *Comentarios* (a la Biblia, a las obras de Boecio, a la lógica de Aristóteles y luego a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y a otras obras de Aristóteles) o de colección de *cuestiones.* Colecciones de esta clase son los *Quodlibeta,* que comprenden las cuestiones que los aspirantes a la láurea en teología debían discutir dos veces al año (antes de Navidad y antes de Pascua) sobre cualquier tema, *de quodlibet.* Las *quaestiones disputatae* eran, en cambio, el resultado de las *disputationes ordinariae,* que los profesores de teología tenían durante sus cursos sobre los más importantes problemas filosóficos y teológicos.

La conexión de la escolástica con la función docente no es un hecho simplemente accidental y extrínseco, sino que forma parte de la naturaleza misma de la escolástica. Toda filosofía está determinada en su naturaleza por el problema que constituye el centro de su investigación; y el problema de la escolástica era el de llevar al hombre a la comprensión de la verdad revelada. Ahora bien, éste era un problema de *escuela,* o sea, de educación: el problema de la formación de los *clérigos.* La coincidencia típica y total del problema especulativo y del problema educativo justifica plenamente el nombre de la filosofía medieval y explica sus rasgos fundamentales. En primer lugar, la escolástica no es, como la filosofía griega, una investigación *autónoma,* que afirme su propia independencia crítica frente a cualquier

tradición. La tradición religiosa es, para ella, el fundamento y la *norma* de la investigación. La verdad na sido revelada al hombre por medio de las Sagradas Escrituras, a través de las definiciones dogmáticas que la comunidad cristiana ha puesto como fundamento de su vida histórica, a través de los Padres y doctores inspirados o iluminados por Dios. Para el hombre, se trata solamente de acercarse a esta verdad, de comprenderla, en cuanto sea posible, mediante los poderes naturales y con la ayuda de la gracia y de hacérsela propia para ponerla como fundamento de su propia vida religiosa. Pero aun en esta tarea, que es propia de la investigación filosófica, el hombre no puede ni debe confiar en sus propias fuerzas. Aun en esto le ayuda y debe ayudar la tradición religiosa suministrándole, por medio de los órganos de la Iglesia, una guía iluminadora y una garantía contra el error. Se trata, pues, de una obra común más que individual: de una obra en la cual el individuo particular no puede ni debe confiar solamente en sus fuerzas, sino que puede y debe recurrir a la ayuda de los otros, especialmente de aquellos a quienes la Iglesia misma reconoce particularmente como inspirados y sostenidos por la gracia divina. De aquí el uso constante de las *auctoritates* en la investigación. *Auctoritas* es la decisión de un concilio, una frase bíblica, una *sententia* de un Padre de la Iglesia. El recurso a la autoridad es la manifestación típica del carácter común y superindividual de la investigación, escolástica, en la cual el individuo quiere sentirse apoyado continuamente y sostenido por la responsabilidad colectiva de la tradición eclesiástica.

De aquí deriva otro carácter fundamental de la investigación escolástica. Ella no se propone formular *ex novo* doctrinas o conceptos. Su objeto es el de entender la verdad ya dada por la revelación, no el de encontrar la verdad. Por esto, así como toma de la tradición religiosa la *norma* de la investigación, también toma de la tradición filosófica los *instrumentos y* el *material* de la misma investigación. Ella vive sustancialmente a expensas de la filosofía griega; primero la doctrina platonicoagustiniana, después la aristotélica, le suministran los instrumentos y el material de la investigación.

La filosofía, como tal, es, pues, de por sí solamente un medio: *ancilla theologiae.* Naturalmente, las doctrinas y los conceptos que se emplean para este objeto sufren una transformación más o menos radical de su significado primitivo. Pero la escolástica no se propone intencionadamente esta transformación y las más de las veces no tiene ni siquiera conciencia de ella. El sentido de la *historicidad* le es extraño. Las doctrinas y los conceptos son libertados de los complejos históricos de que forman parte y son considerados independientemente de los problemas a que responden y de la personalidad auténtica del filósofo que los ha elaborado. La Edad Media lo pone todo en *el* mismo piano y hace de los filósofos más alejados de su mentalidad unos *contemporáneos,* de los cuales es lícito tomar los frutos, más caracterizados para adaptarlos a las exigencias propias.

En esta estructura formal de la filosofía medieval se refleja la misma estructura social y política del mundo medieval. Este mundo medieval está constituido como una jerarquía rigurosa sostenida por una fuerza única que desde lo alto lo dirige y determina todos sus aspectos. Se suele decir que la concepción medieval del mundo se inspira en el aristotelismo; en realidad, es sustancialmente la concepción estoico-neoplatónica aquella a la que se

reducen y adaptan las mismas doctrinas aristotélicas. El mundo es un orden necesario y perfecto en el que cada cosa tiene su puesto y su función, manteniéndose en éste puesto y en esta función por la fuerza infalible que determina y guía el mundo desde arriba. Todo lo que el hombre puede y debe hacer es conformarse a este orden: su mismo libre albedrío puede ser empleado provechosamente sólo con miras a esta conformidad. Las instituciones fundamentales del mundo medieval, el Imperio, la Iglesia, el Feudalismo se presentan como los guardianes del orden cósmico e instrumentos de la fuerza que lo rige. Dichas instituciones se dirigen sustancialmente a hacer aparecer todos los bienes espirituales y materiales a los que el hombre puede aspirar, desde el pan de cada día hasta la verdad, como derivados del orden a que pertenece y, por ende, de las jerarquías que son intérpretes y vigilantes de dicho orden. En un mundo así, la investigación filosófica no puede tomar sus principios y su disciplina sino de las mismas jerarquías en que se concreta el orden universal o de la fuerza que se considera como causa del mismo.

Como norma directriz de la vida individual y social, la noción de este orden se afirma a partir del siglo VIII cuando, al desaparecer Casi por completo los intercambios económicos y culturales juntamente con la decadencia de las ciudades, sólo queda en pie una economía rural tan pobre como cerrada. El despertar del comercio y de las artes que se produce a partir del siglo XI, los viajes e intercambios, provocan la primera crisis de la concepción medieval del orden cósmico. Éstos fenómenos, por la fuerza misma de los hechos, demuestran que el individuo puede adquirir por sí mismo los bienes que se le presentan, aumentándolos y defendiéndolos con su actividad y con la colaboración de los demás. A veces comienza a insinuarse el poder jerárquico como un límite o como una amenaza, más bien que como una ayuda o una garantía para la capacidad de adquirir o conservar los bienes indispensables para el hombre. La lucha por las autonomías comunales, para la liberación de las angosturas del feudalismo, estriba sustancialmente en la confianza del hombre en sí mismo, en su capacidad de proveer a sus necesidades y de organizarse en comunidades autónomas que provean, mejor que las jerarquías impuestas desde arriba, a su propia defensa. En estas condiciones, la investigación filosófica cobra nuevo impulso y nuevas dimensiones de libertad. Todavía no se ponen en duda sus presupuestos jerárquicos y todavía siguen reconociéndose sus límites y sus condiciones sobrenaturales; pero la parte debida a la iniciativa racional del hombre se extiende y se refuerza y, dentro de ciertos campos y de ciertos límites, se reconoce esta iniciativa como legítima y eficaz. Por lo tanto, se trata de establecer claramente los campos y los límites en que es tal y se cree de esta manera haber realizado un perfecto acuerdo entre la razón y la fe, es decir, entre la verdad que el hombre puede alcanzar con sus poderes naturales y la que se le revela desde arriba y se le impone por las jerarquías. Pero también este equilibrio comienza a romperse a partir de los últimos decenios del siglo XIII; sin embargo, no se renuncia entonces a la fe ni se denuncia en su totalidad la concepción jerárquica del orden cósmico, sino que se extiende y se refuerza al ámbito de la iniciativa racional empeñándose la investigación filosófica en dominios que nada tienen que ver con los objetos de la fe y en los que ella puede proceder con sus fuerzas autónomas.

Sobre este desarrollo, que comprende tanto los aspectos sociales y políticos como los filosóficos del mundo occidental en los siglos de la Edad Media, se funda la caracterización de la filosofía escolástica como *problema de la relación entre la razón y la fe y* su periodicidad fundada en el modo distinto de resolver este problema. Claro está que, desde este punto de vista, el problema de la relación entre la razón y la fe no es un problema puramente especulativo. *Además,* es un problema especulativo que puede considerarse a base del cotejo entre los textos filosóficos y religiosos con sus interpretaciones e implicaciones. Pero no es esto sólo. Sobre todo, es el problema de la parte que puede y debe tener la iniciativa racional del hombre en la investigación de la verdad y, por lo tanto, en la dirección de la vida singular y asociada, frente a la que debe tener el orden cósmico y las jerarquías que lo representan. Por eso es también el problema de la libertad que el hombre puede reclamar para sí y de las limitaciones que esta libertad debe encontrar en las jerarquías que gobiernan el mundo. Por último, es también el problema de los nuevos campos de investigación (la naturaleza, la sociedad) que se abren al hombre a medida que éste reivindica una mayor autonomía para su razón.

Entendido el "problema escolástico" en los términos que se dejan expuestos, puede aprovecharse fácilmente para darse cuenta de la continuidad y de la variedad, de las concordancias y de las polémicas del pensamiento medieval. Este problema permite percatarse de que la ortodoxia y la heterodoxia religiosas forman parte igualmente de este pensamiento como la forman también las especulaciones políticas y los intereses redivivos o renacientes por la naturaleza o por la ciencia; y que las tendencias heréticas, las rebeliones filosóficas, teológicas o políticas que siempre lo han caracterizado, aunque en diversa medida, constituyen sus aspectos históricos fundamentales con el mismo título que las grandes síntesis doctrinales en que la iniciativa racional del hombre y las exigencias de la fe y de la jerarquía eclesiástica parecen haber hallado un resultado comprometido. Lo que este concepto del problema escolástico excluye es el intento de considerar la propia escolástica en su conjunto como una síntesis doctrinal homogénea en la que se unifiquen y se fundan las contribuciones individuales. Esta noción de la escolástica ha sido sugerida por la voluntad de privilegiar el aspecto por el cual es ella (o presume ser) concordancia plena y definitiva entre la razón y la fe: aspecto característico de la síntesis tomística. Ahora bien, este privilegio carece de base histórica y no tiene más efecto que el de excluir de la escolástica, considerada como la única filosofía viva de la Edad Media, una parte importante de los pensadores medievales. La base de este privilegio la constituye una preferencia ideológica, historiográficamente insostenible. La filosofía medieval, como la de cualquier otro período, puede describirse y caracterizarse únicamente sobre la base de su *problema* dominante, no de una de las soluciones que fueron dadas a dicho problema. La continuidad de esta filosofía puede reconocerse sólo sobre el fundamento de la unidad de su problema y de las diferencias de sus soluciones. Y la periodicidad de la misma sólo puede efectuarse sobre la base del predominio de una u otra de las soluciones fundamentales.

A esta exigencia responde la periodicidad tradicional que distingue cuatro fases de la escolástica. La primera, llamada preescolástica, es la del renacimiento carolingio, en el que se presupone y se admite sin más la identidad de la razón y la fe. En la segunda, llamada alta escolástica, que va desde mediados del siglo XI hasta finales del XII, el problema de la relación entre la razón y la fe comienza a esbozarse y a plantearse claramente sobre la base de la antítesis potencial de los dos términos. En la tercera, que va desde el año 1200 hasta los primeros años del siglo XIV, aparecen los grandes sistemas escolásticos que constituyen lo que ha dado en llamarse "florecimiento de la escolástica". En la cuarta, que abarca el siglo XIV, se produce la disolución de la escolástica por la reconocida insolubilidad del problema que está en su fundamento.

Sin embargo, concluida como período histórico, la escolástica continúa actual para expresar la exigencia, para e! hombre que vive en una tradición religiosa, de entender y justificar racionalmente esta tradición. Esta exigencia se representa frecuentemente en la historia de la filosofía. Otras formas de escolástica que recurren a las formas de filosofía que van dominando se presentarán en el curso ulterior del pensamiento filosófico.

174. EL RENACIMIENTO CAROLINGIO

Los siglos VIII y IX señalan la concentración de las fuerzas sobrevivientes de la cultura en los grandes imperios de Occidente: el imperio árabe y el imperio carolingio. Los dos hicieron posible un renacimiento intelectual. Carlomagno, por la necesidad misma de garantizar la unidad de su imperio y de administrarlo, necesidad que requería el empleo de numerosos funcionarios dotados de una cierta cultura, promovió y animó los estudios. En el período precedente, éstos habían sido cultivados solamente en las regiones periféricas: por un lado, en las ciudades de Italia meridional, como Ñapóles, Amalfi y Salerno; por el otro, en los monasterios ingleses e irlandeses. En la época carolingia se convirtieron en el patrimonio de las grandes abadías, que ejercieron la función que había pertenecido primeramente a las ciudades.

A fines del siglo VIII la obra de Alcuino fue el comienzo de la reconstrucción intelectual de Europa. Nacido en 730 en Inglaterra, Alcuino se formó en la escuela episcopal de York; el 781 fue llamado por el emperador Carlomagno para dirigir su escuela palatina y se convirtió en organizador de los estudios del imperio franco. Murió en el 804. Las obras de Alcuino están casi exclusivamente constituidas por extractos tomados de otros autores. Su *Gramática* está tomada de Prisciliano, Donato, Isidoro, Beda; su *Retórica* del escrito de Cicerón *De inventione,* su *Dialéctica* de una obra seudoagustiniana sobre las categorías. También su escrito *De animae ratione ad Eulaliam Virginem,* que es el primer tratado de psicología de la Edad Media, es una serie de extractos de Agustín y de Casiano.

Alcuino es el gran organizador de la enseñanza en el reino franco. El ordenó los estudios según las siete materias del trivio y del cuadrivio, que llama las siete columnas de la sabiduría *(Patr. Lat.,* 10.1, 853 *c).* En su escrito teológico sobre la Trinidad *(De fide Sanctae et individuae Trinitatis,*

tres libros), Alcuino trata de la esencia divina, de las propiedades de Dios, de la trinidad de las personas, de la encarnación y de la redención, permaneciendo del todo fiel a la especulación de San Agustín. Como éste, insiste sobre la imposibilidad de concebir y expresar la esencia divina, respecto a la cual las categorías, que sirven para entender las cosas finitas, adquieren un nuevo significado. En Dios todo se identifica: el ser, la vida, el pensamiento, el querer y el obrar y, sin embargo, El es la absoluta simplicidad. En su escrito sobre el alma, dedicado a la joven Eulalia, Alcuino define el alma como "espíritu intelectual o racional, siempre en movimiento, siempre vivo y capaz de buena o mala voluntad". El alma recibe varios nombres según sus funciones: se llama alma en cuanto vivifica; espíritu en cuanto contempla; sentido en cuanto siente; ánimo en cuanto sabe; mente en cuanto comprende; razón en cuanto juzga; voluntad en cuanto consiente; memoria en cuanto recuerda. Pero estas funciones diversas no son propias de varias sustancias, aunque sean indicadas con diversos nombres: constituyen todas un alma única *(De animae ratione,* 11). Alcuino distingue en ella tres partes, siguiendo la doctrina platónica: la racional, la irascible y la apetitiva. Las tres partes del alma racional: memoria, entendimiento y voluntad reproducen la Trinidad divina (según la doctrina de Agustín). El alma es el fundamento de la personalidad humana; pero al yo en su totalidad pertenece no sólo el alma, sino también el cuerpo. El alma es incorpórea, y, como tal, inmortal. Su bien más alto es Dios y su destino es el de amar a Dios. A tal destino ella se prepara con las virtudes, y entre éstas Alcuino coloca no sólo las cristianas: fe, esperanza y caridad, sino también las paganas, prudencia, justicia, fortaleza y templanza, de las cuales da definiciones platónicas tomadas del *De officiis* de Cicerón.

La obra de Alcuino fue continuada por sus sucesores. Fredegiso, que le sucedió como abad de St. Martin en Tours y fue, desde 819 hasta el 834, año de su muerte, canciller de Ludovico Pío, compuso una obra en la cual se planteaba la cuestión de si la nada es algo o no *(De nihilo et tenebris).* Concluye que la nada en cierta manera *es; y* de hecho, si se niega esto, esta misma negación es ya algo y por ella la nada en cierta manera *es (Patr. Lat.,* 105.°, 751). El mismo hecho de que la nada tenga un nombre demuestra su realidad, porque un nombre que no se refiera a alguna cosa real, no puede ser pensado. La expresión bíblica de que el mundo ha sido creado de la nada, demuestra también la realidad de la misma; porque de la nada proceden todos los elementos y también la luz, los ángeles y las almas de los nombres.

Discípulo de Alcuino fue Rábano Mauro. Nacido en Maguncia en el 776 ó 784, fue primero maestro y después abad del monasterio de Fulda; el año 847 fue nombrado arzobispo de Maguncia, donde murió en el 856. Rábano es considerado como el creador de la escuela en Alemania. De la escuela de Fulda salieron un gran número de doctores que fueron a enseñar en las provincias vecinas lo que habían aprendido de su maestro. Una anécdota nos revela la hostilidad de algunos eclesiásticos de su tiempo contra la cultura y la fama que había conquistado Rábano. El abad de Fulda se apoderó un día de los cuadernos de Rábano y de sus discípulos y declaró que prohibía en adelante la introducción de cualquier novedad en el monasterio. Además, empleó a los monjes más estudiosos

en trabajos pesados y continuos. Los monjes apelaron al rey, que se pronunció contra el abad; y Rábano, reintegrado a su cátedra, continuó sus lecciones. Sus contemporáneos le apellidaron Rábano el Sofista.

Rábano se preocupó sobre todo de la educación filosófica y teológica del clero. Con este fin, compuso los tres libros *Sobre la instrucción de los clérigos (De institutione clericorum),* que es una compilación, cuyo material está tomado de los Padres de la Iglesia, de Isidoro y de Beda. Rábano insiste en la necesidad e importancia del estudio de las artes liberales y aun de los filósofos paganos, y en particular de los platónicos. Justifica el uso de la cultura profana con la teoría de la *injusta posesión:* "Si los filósofos han dicho en sus escritos cosas verdaderas y que están de acuerdo con la fe, no se debe temer el reprenderlos como injustos poseedores" (III, 26). Y, en efecto, los filósofos las han descubierto en cuanto han sido guiados por la verdad, esto es, por Dios: por esto pertenecen no a ellos, sino a Dios.

En un tratado *De Universo,* tomado en gran parte de las *Etimologías* de Isidoro y del *De natura rerum* de Beda, recogió un rico material profano de ciencias naturales. En una glosa a las *Categorías* de Aristóteles, Rábano niega, refiriéndose a la doctrina de este filósofo, la univocidad del ser, esto es, niega que el término "ser" conserve el mismo significado refiriéndose a todo lo que existe, y afirma, en cambio, su equivocidad, la diversidad de sus significados. La univocidad o la equivocidad del ser debía convertirse, en el siglo XIII, en uno de los temas fundamentales de la polémica filosófica.

Un discípulo de Rábano, Servato Lupo, que fue abad de Ferriéres desde el 842 hasta su muerte (862), tiene en gran aprecio la cultura humanística y ofrece en sus *Cartas* el ejemplo de un vivo interés literario y filológico. Su tratado *Sobre tres cuestiones* se ocupa del libre albedrío, de la predestinación y la Eucaristía, siguiendo las huellas de los padres y especialmente de Agustín.

De la escuela de Alcuino salió también Pascasio Radoberto, abad de Corbie, desde el 842, y muerto en el 860. Pascasio compuso en 831 la obra *De corpore et sanguine Domini.* Su mayor obra es un *Comentario* al Evangelio de San Mateo. En la obra titulada *De fide, spe et charitate*, distingue tres especies de cosas creíbles. La primera es la de las que pueden ser inmediatamente creídas, como las cosas visibles; la segunda, de las cosas que pueden ser creídas y comprendidas a la vez, como los axiomas de la matemática y las verdades racionales. La tercera es la de las cosas que la revelación enseña acerca de Dios; y éstas no son simultáneamente creíbles y comprensibles, sino que deben ser primeramente creídas con todo el corazón y con toda el alma, para ser después comprendidas. Pascasio expresa así aquella precedencia de la fe sobre la razón que debía ser tema de la especulación de Anselmo.

Otro monje de Corbie, Godescalco, muerto entre el 866 y el 869, sostuvo con mucha energía, a pesar de las condenaciones de dos sínodos, la doctrina de la doble predestinación. Sostenía que Dios predestina tanto al bien como al mal y que algunos hombres, por la predestinación divina que les constriñe a la muerte espiritual, no pueden corregirse del error y del pecado, porque Dios los ha creado desde el principio incorregibles y destinados a la pena.

Esta doctrina de la doble predestinación, que era enseñada también por

el maestro de Godescalco, el monje Ratramno (muerto hacia el 868), fue combatida por el arzobispo de Reims, Hinchmar, y nos es conocida precisamente por la refutación de este último.

175. ENRIQUE Y REMIGIO DE AUXERRE

Enrique de Auxerre (841-876) fue discípulo de Servato Lupo y continuó la tradición humanística de su maestro. Fue, en efecto, autor de una *Vita S. Germani,* en verso, que enriqueció con glosas tomadas de los clásicos y también de la *Divisio naturae* de Juan Escoto. A él han sido atribuidas algunas glosas marginales a un escrito seudoagustiniano sobre las *Categorías.* Estas glosas exponen una tesis que será la del conceptualismo posterior, esto es, que los conceptos universales no son realidades en sí, sino que designan tan sólo las cosas particulares conocidas por la experiencia. La formación de los conceptos de género y especie se hace por una exigencia de economía mental. Puesto que los nombres de los seres individuales son innumerables y el entendimiento y la memoria no bastan para conocerlos y retenerlos, se forman los conceptos de especie (por ejemplo, hombre, -caballo, león), con los cuales se pueden conocer y recordar fácilmente innumerables individuos. Pero como los conceptos de especie son a su vez innumerables y, por tanto, en gran parte incognoscibles, se agrupan en conceptos más amplios y menos numerosos, que son los conceptos de género, como animal, piedra. Después se recurre a un grado más alto, a un concepto extensísimo, que permite designar con un solo nombre todos los seres: tal es el concepto de *sustancia.*

Un discípulo de Enrique, Remigio de Auxerre (841-908), enseñó en la escuela de Auxerre todas las artes liberales, y especialmente la gramática, la dialéctica y la música. Escribió comentarios de las obras de los gramáticos y poetas latinos, del Génesis y de los Salmos. Tiene significación filosófica su comentario a Marciano Capella. A diferencia de su maestro Enrique, Remigio se inclina hacia el realismo, esto es, hacia la afirmación de la realidad sustancial de los conceptos. Sostiene que el concepto más general al que la inteligencia se puede elevar, es la esencia, que comprende todas las naturalezas; y que todo lo que existe, existe por participación de la esencia. La esencia se divide en géneros y especies hasta la última especie, que es el individuo, el cual, como dice la misma palabra, es indivisible. Según esta doctrina, que se relaciona con la de Juan Escoto, el individuo sería el resultado de la repartición sucesiva de una realidad universal. También se relaciona con el platonismo la doctrina de Remigio sobre el conocimiento humano. La naturaleza humana posee en sí todas las artes; pero éstas han sido oscurecidas por el pecado original y pueden ser reconquistadas sólo mediante esfuerzos fatigosos, que poco a poco las libran de las tinieblas que las ocultan a la inteligencia. Así se explica que no todos se conviertan en oradores, dialécticos o músicos, aunque todos tengan en sí las nociones correspondientes. No todos, en efecto, ejercen el esfuerzo requerido para sacar de nuevo a la luz el saber primitivo oscurecido por las tinieblas del pecado.

BIBLIOGRAFÍA

| 173. El intento de comprender la escolástica desde el punto de vista del contenido, como una síntesis doctrinal, ha sido hecho por De Wulf, *Histoire de la phil. méd.,* V ed., 1924, el cual ha puesto los fundamentos de esta síntesis en la negación de la comunidad entre el ser divino y el ser de las criaturas, en la afirmación del valor de la personalidad humana, en la existencia de una esencia supramaterial y en la objetividad del saber humano. De Wulf ha considerado antiescolásticos los sistemas que se alejan de estos fundamentos, por ejemplo, el de Escoto Eriúgena, el panteísmo del siglo XII, el averroismo. Pero aquellos fundamentos son tan genéricos que verdaderamente no llegan a caracterizar la escolástica ni explican sus afirmaciones más destacadas.

Para el estudio de la escolástica son fundamentales, además de la *Patrología Griega y Latina* de Migne, las siguientes colecciones de textos y estudios: Barach y Wröbel, *Bibliotheca philosophiae mediae aetatis;* Bauemker, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* textos e investigaciones, Munich, desde 1891 en adelante; Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliotéque Nationale,* París, 1890-1893, 6 vols. No se da aquí noticia de las muchas colecciones en que se han publicado y se publican textos y estudios de filosofía medieval (y que se pueden encontrar en los instrumentos bibliográficos que se citan) pues estos textos y estudios se mencionarán en las notas bibliográficas relativas a cada uno de los filósofos.

Obras generales sobre filosofía escolástica: Söckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3* vol.. Mainz, 1864-1866; Hauréau, *Histoire de la Philosophie scolastique, 2* vol. París, 1872-1880; Picavet, *Essai d'une histoire genérale et comparée des philosophies medievales,* París, 1905, 2ª ed. 1913; Grabmann, *Gescbichte der scholastischen Methode,* 2 vol., Friburgo, 1909-1911; 1956 (ed. fotostática); Baeumker, *Die christliche Philosophie des Mittelalters,* en *Allgemeine Geschichte der Philosophie,* Leipzig, 1913; Duhem, *Le systéme du monde, de Platón a Copernic,* 10 vol., París, 1913-1959; Gilson, *La Philosophie au mayen age.* París, 1922, 1952; *L'esprit de la Philosophie mediévale.* París, 1932, 1944; Bréhier, *La Philosophie du mayen age,* París, 1937; Copleston, *A History of Philosophy, 11: Medieval Philosophy,* Londres, 1958; Vignaux, *La Philosophie au mayen age.* París, 1958; Vasoli, *La filosofía medioevale,* Milán, 1961.

Para la bibliografía: Ueberweg-Geyer, *Die Patristische und scholastische Philosophie,* Berlín, 1928; De Brie, *Bibliographia Philosophica, 1934-1945, 2.* vol., Bruselas, 1950-1954; Moschetti, *Bibliografía critica genérale per la storia del pensiero cristiano,* en *Grande Antología Filosófica, III,* Milán, 1954; Vasoli, op. cit. Para ulterior actualización bibliográfica: *Repertoire bibliographique de la Revue Philosophique de Louvain.*

§ 174. Sobre el renacimiento carolingio: Brunhes, *La fot chrétienne et la Philosophie au temps. de la renaissance carolingienne.* París, 1903, Pirenne, *Mahomet et Charlemagne,* París, 1937.

Las obras de Alcuino en *P. L.,* vol. 100-101. E. M. Wilmont-Buxton, *Alcuin,* Londres, 1922.

El escrito de Fredegiso en *P. U,* 105, 751-756. Geymonat, I *problemi del nulla e delle tenebre in Fredegiso di Tours,* en *Saggi di filosofía neorazionalisttca,* Turín, 1953, p. 101-111.

Las obras de Servato Lupo, en *P.* L., vol. 119, 431-700.

Las obras de Pascasio Radoberto, en *P. L.,* vol. 120.

Las obras de Ratramno, en *P. L.,* vol. 121, 13-346.

Las obras de Hinkmar en *P. L.,* vol. 125-126. Sobre estos autores: J. A. Endres, en "Beitrage", XVII, 2-3.

§ 175. De Enrique de Auxerre, *Vida de San Germán,* editada en los "Mon. Germ. Hist." *Poetas latinos de la ¿poca carolingia,* II, 428-517. Extractos de las glosas al escrito seudoagustiniano han sido publicados en Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard,* p. 621, y Hauréau, *De la phil. schol,* I, p. 131-143.

CAPITULO II

JUAN ESCOTO ERIUGENA

176. PERSONALIDAD HISTÓRICA

De pronto aparece, en la primera mitad del siglo IX, la gran figura de Juan Escoto. En la pobreza cultural e investigadora de su tiempo, este hombre dotado de un espíritu extremadamente libre, de excepcional capacidad especulativa y de vasta erudición grecolatina, aparece como un milagro. A través de San Agustín, Juan Escoto se relaciona con el más genuino espíritu de la investigación filosófica, tal como había aparecido en la edad clásica de Grecia. El se da cuenta de las exigencias soberanas de la investigación y las afirma resueltamente. Cuando tropieza con la realidad incomprensible de Dios o de la esencia de las cosas, no repliega las armas dialécticas ni prescribe el abandono a la fe, sino que vuelve a tomar la misma incomprensibilidad en el ámbito de la investigación, la dialectiza y hace de ella un elemento de claridad. La razón perezosa, que en este período de la historia de la filosofía encuentra tantos modos de atrincherarse detrás de las exigencias de la fe, no hace presa en él.

La obra de Juan Escoto ha tenido una importancia decisiva para la ulterior evolución de la escolástica. Sus fuentes principales son las obras de San Agustín, del seudo Dionisio (que Juan mismo tradujo del griego) y de los Padres de la Iglesia, especialmente de San Gregorio y de San Máximo. En la especulación posterior no hay filósofo de la escolástica que no se relacione con él directa o polémicamente. El papa Honorio III, en una bula del 23 de enero de 1225, condenó su obra maestra: *De divisione naturae.* Muchos doctores escolásticos, antes y después de la condenación, polemizan contra sus afirmaciones; pero su especulación señala sobre todos los puntos un hito de la escolástica.

177. VIDA Y OBRAS

Juan Escoto es llamado Eriúgena por haber nacido en Irlanda (Eriu, Erin, Irlanda), La fecha de su nacimiento debe caer hacia el año 810. No se sabe con precisión el año en que se dirigió a la corte de Carlos el Calvo de Francia, pero debió ser en los primeros años del reinado de este rey. Participó, en efecto, en la controversia teológica suscitada por las tesis del monje Godescalco sobre la predestinación; ahora bien, la condenación de Godescalco aconteció el año 853, después de largos y solemnes debates.

Muy probablemente la venida de Juan Escoto a Francia es anterior al año 847. Carlos el Calvo nombró a Juan director de la Academia de Palacio o *Schola Palatina,* en París; por invitación del mismo rey tradujo las obras de Dionisio el Areopagita, cuyos escritos el emperador bizantino Miguel Balbo había regalado a Ludovico Pío el año 827. El papa Nicolás I se lamentó ante el rey de que Juan no hubiese sometido esta traducción a la censura eclesiástica antes de publicarla, y quiso incoar un proceso contra las herejías contenidas en ella. Después de la muerte del rey Carlos, el año 877, no se tienen noticias seguras de Juan. Según unos, murió en Francia aquel mismo año; según otros, fue llamado por el rey Alfredo el Grande a la escuela de Oxford y, después, como abad de Malmesbury o de Athelney, fue asesinado por los monjes.

La actividad filosófica de Escoto puede ser dividida en dos períodos. En el primero se inspiró sobre todo en los Padres latinos, esto es, en Gregorio el Magno, Isidoro y especialmente en San Agustín. Pertenece a este período el escrito contra el monje Godescalco, *De divina praedestinatione.* En un segundo período, Juan sufrió el influjo de los teólogos y filósofos griegos. El año 858 tradujo los escritos del seudo Dionisio Areopagita, en el 864 los *Ambigua* de Máximo el Confesor y el escrito *De hominis opificio,* de Gregorio de Nisa. Estos estudios le guiaron en la elaboración de su obra maestra, *De divisione naturae,* en cinco libros. Esta obra, escrita en forma de diálogo entre maestro y discípulo, es el primer gran escrito especulativo de la Edad Media.

Muestra ya el carácter de la investigación escolástica: el método apriorístico o deductivo que el autor maneja con gran maestría. Las glosas de Juan a los *Opuscula theologica,* de Boecio, son el más antiguo comentario de los escritos teológicos de éste. Muy conocidas en la Edad Media, pero nunca impresas, debieron ser compuestas en sus últimos años, hacia el 870, y tienen con la *Divisio naturae* la misma relación que las *Retractationes* tienen con las demás obras de San Agustín.

La cultura y la capacidad especulativa de Juan Escoto le ponen muy por encima del nivel de sus contemporáneos. No sólo conoce el griego y traduce esta lengua, sino que saca de los escritores y del espíritu griego una gran libertad de investigación y de orientación especulativa.

178. FE Y RAZÓN

El presupuesto de la investigación de Juan Escoto es el acuerdo intrínseco entre razón y fe, entre la verdad a que llega la investigación libre y la revelada al hombre por la autoridad de los Libros Sagrados y de los escritores inspirados. "No hay salvación para las almas de los fieles si no es en *creer* lo que se dice con verdad sobre el único principio de las cosas, y en *entender* lo que con verdad se cree" *(De div. nat.*, II, 20). La autoridad de las Sagradas Escrituras es indudablemente indispensable al hombre, porque solamente ellas pueden conducirle a los rincones secretos en que reside fe verdad (I, 64). Pero el peso de la autoridad no debe en modo alguno apartarle de lo que le persuada la recta razón. "La verdadera autoridad no obstaculiza a la recta razón, ni la recta razón obstaculiza a la autoridad. No

hay duda de que ambas emanan de una fuente única, esto es, de la sabiduría divina" (I, 66). Pero la dignidad mayor y la prioridad de naturaleza corresponden a la razón, no a la autoridad. La razón nació al comienzo de los tiempos, junto con la naturaleza: la autoridad ha nacido después. La autoridad debe ser aprobada por la razón, de lo contrario no parece firme: la razón no tiene necesidad de ser apoyada o corroborada por ninguna autoridad. En fin, la autoridad misma nace de la razón, porque la verdadera autoridad no es otra cosa que la verdad hallada por virtud de la razón de los Santos Padres y por ellos transmitida por escrito para provecho de la posteridad (I, 69). Y Juan pone en boca del maestro, que es el principal interlocutor del diálogo, una enérgica invitación a la libre investigación: "Debemos seguir a la razón que busca la verdad y no está oprimida por ninguna autoridad y que de ninguna manera impide que sea publicamente expuesto y difundido lo que los filósofos buscan con asiduidad y llegan trabajosamente a encontrar" (II, 63).

Esta decidida afirmación de la libertad de la investigación, que hace de Juan Escoto un sobreviviente abanderado del espíritu, filosófico de los griegos, no implica en él ninguna limitación o negación de la religión. Ya que la religión no se identifica con la autoridad, sino con la investigación. Religión y filosofía son una misma cosa: "¿Qué significa tratar de filosofía, sino exponer las reglas de la verdadera religión, por las cuales la causa suma y principal de todas las cosas, esto es Dios, es humildemente adorada y racionalmente investigada? " *(De praedest.,* I). Juan está aquí muy cerca del espíritu de investigación agustiniana, para la cual la fe es un punto de llegada mas que de partida, está al final del largo y laborioso camino de la investigación más bien que al principio y es la dirección y la guía de la investigación más bien que un límite y un obstáculo. Y de hecho, el presupuesto agustiniano de la Verdad suprema, que se revela y se afirma en la investigación humana, se repite en Juan. La naturaleza humana en sí considerada es una sustancia tenebrosa, que es, no obstante, capaz de participar de la luz de la sabiduría. Cuando el aire participa del rayo de sol no es luminoso por sí mismo, sino por esplendor del sol que en él aparece; así la parte racional de nuestra naturaleza, cuando participa del Verbo, esto es, de la Verdad divina, no entiende por sí las cosas inteligibles y Dios, sino que solamente las conoce por la luz divina que hay en ella *(De div. nat.* , II, 23).

En la investigación humana quien halla no es el hombre que busca, sino la luz divina que busca en el hombre. La frase de Jesús, según San Juan: "No sois vosotros quienes habláis, sino que Dios habla en vosotros", es entendida por Escoto, como si dijera: "No sois vosotros los que me entendéis, sino Yo que me entiendo a Mí mismo en vosotros a través de mi espíritu" *(Hom. in Joh.,p.* 291A).

179. LAS CUATRO NATURALEZAS

El título de la obra principal de Juan Escoto: *La división de la naturaleza* es de genuino origen platónico. La "división" a que alude el mismo es la operación fundamental de la dialéctica platónica, operación que afirma el Eriúgena constituye la estructura misma de la naturaleza; y la naturaleza"

es, según las doctrinas del *Parménides* y del *Sofista,* el conjunto del ser y del no ser. Inspirándose en un pasaje de San Agustín *(De civ. Dei,* V, 9), Eriúgena divide la naturaleza en cuatro partes. La primera naturaleza crea y no es creada; y es la causa de todo lo que existe y no existe. La segunda es creada y crea; y es el conjunto de las causas primordiales. La tercera es creada y no crea y es el conjunto de todo lo que se engendra en el espacio y en el tiempo. La cuarta no crea v no es creada, y es Dios mismo como fin último de la creación *(De div. nat.,* I, 1).

Forma parte de estas cuatro naturalezas no sólo todo lo que es, sino también todo lo que *no es.* Por el no-ser no se entiende la nada, sino solamente la negación de las varias determinaciones posibles del ser. Así se puede decir que *no son* las cosas que escapan a los sentidos y al entendimiento; o las cosas inferiores en relación con las cosas superiores y celestes, o las cosas futuras que todavía no son; o las que nacen y mueren; o, en fin, las que trascienden al entendimiento y la razón. Todas las cosas de este género en cierta manera no son: no se identifican, sin embargo, con la nada, y forman parte de la realidad universal, que Escoto llama naturaleza.

Las cuatro naturalezas constituyen el círculo vital del ser divino: "En primer lugar, Dios desciende de la superesencialidad de su naturaleza, en la cual debe decirse que El no es, y creado por sí mismo en las causas primeras, se convierte en principio de toda esencia, de toda vida, de toda inteligencia y de todo lo que la teoría gnóstica considera como causas primordiales. En segundo lugar, desciende a las causas primordiales, que están entre Dios y la criatura, entre la inefable superesencialidad de Dios, que trasciende toda inteligencia y la naturaleza que se manifiesta a los que tienen un espíritu puro; se encuentra en los efectos de las causas primordiales y se manifiesta abiertamente en sus teofanías. En tercer lugar, llega por medio de las formas múltiples de tales efectos hasta el último orden de la naturaleza entera que contiene los cuerpos. Así, procediendo ordenadamente en todas las cosas, crea todas las cosas y llega a ser todo en todo; y vuelve a sí mismo, volviendo a llamar a todas las cosas a sí y, mientras se encuentra en todas las cosas, no cesa de estar por encima de todo" (III, 20).

Este círculo, por el cual la vida divina procede a constituirse en la constitución de todas las cosas y vuelve con ellas a sí mismo, es el pensamiento fundamental de Juan Escoto. En él está contenida la determinación de la relación entre Dios y el mundo. El mundo es Dios mismo, en cuanto teofanía o manifestación de Dios; pero Dios no es el mundo, porque al crearse y convertirse en mundo, queda por encima de él.

180. LA PRIMERA NATURALEZA: DIOS

La primera naturaleza es Dios, en cuanto no tiene principio, y es la causa principal de todo lo que de El y por El es creado y es el fin único de todo lo que procede de El. Dios es, en efecto, el principio, el medio y el fin: es principio en cuanto de El se derivan todas las cosas que participan de su esencia; es el medio, en cuanto en El y por El subsisten y se mueven todas las cosas; es el fin, en cuanto todas las cosas se mueven hacia El, en busca del reposo de su movimiento y de la estabilidad de su perfección (I, 11). Como

principio, medio y fin, la naturaleza divina no sólo *crea*, sino que también *es creada.* Es creada por sí misma en las cosas que ella misma crea, a la manera como nuestro entendimiento se crea a sí mismo en los pensamientos que formula y en las imágenes que recibe de los sentidos (1, 12). Dios es increado, en el sentido de que no es creado por otro y como tal está por encima de todos los seres y no puede ser comprendido ni definido adecuadamente. Es *unidad,* pero unidad inefable que no se cierra estérilmente en su singularidad, sino que se articula en tres sustancias: la sustancia ingénita, o Padre; la sustancia génita, o Hijo; la sustancia procedente de la ingénita y de la génita, o Espíritu Santo. Juan toma del seudo Dionisio la distinción de las dos teologías, la positiva y la negativa. La primera afirma de Dios todos los atributos que le corresponden. La otra niega que la sustancia divina pueda ser determinada mediante los caracteres de las cosas que son.

Pero los mismos caracteres que la teología positiva atribuye a Dios toman en esta atribución un valor diferente del que tienen cuando se refieren a las cosas creadas. Dios no es propiamente esencia, sino *superesencia;* no es verdad, sino *superverdad, y* lo mismo se debe decir de todos los caracteres que pueden atribuirse a Dios. De modo que aun la teología positiva es en realidad negativa, a menos que no se quiera llamar positiva y negativa a la vez; ya que decir que Dios es superesencia equivale a afirmar y negar al mismo tiempo que sea esencia (I, 14). Es cierto que a Dios no se le puede atribuir ninguna de las categorías aristotélicas, las cuales, referidas a El, adquieren un significado diverso. Si Dios cayese en el ámbito de alguna de las categorías sería un género (como, por ejemplo, animal), mientras que El no es género, ni especie, ni accidente y, así, ninguna categoría puede propiamente calificarle (I, 15). La conclusión es que todo lo que la razón humana puede hacer respecto a Dios es demostrar que nada se puede propiamente afirmar de El.

Pero si Dios es inaccesible como naturaleza superesencial, se revela por sí mismo en la creación, que es una continua manifestación de El o *teofanía.* La esencia divina, que es incomprensible de por sí, aparece en las criaturas intelectuales y es posible conocerla en ellas. Teofanía es el proceso que de Dios desciende al hombre a través de la gracia, para retornar a través del hombre a Dios, con el amor. Teofanía es también toda obra de creación en cuanto manifiesta la esencia divina, que por esto se hace visible en ella y a través de ella (I, 10; V, 23). Cada una de las personas divinas tiene su propia función en el proceso de la teofanía. El Padre es el creador de todo; el Hijo crea las causas primordiales de las cosas que subsisten en él universal y simplemente; el Espíritu Santo multiplica estas causas primordiales en sus efectos, esto es, las distribuye en géneros y especies, en números y diferencias, sea de las cosas celestiales, sea de las sensibles (II, 22).

181. LA SEGUNDA NATURALEZA: EL VERBO

La segunda naturaleza, la que es creada y crea, corresponde a la segunda persona de la Trinidad. En ella están las *ideas* o *formas* de las cosas y ella es, por tanto, el Verbo divino, a través del cual todas las cosas han sido creadas. Escoto se pregunta qué valor causal tienen las formas subsistentes en el Verbo divino, si los cuerpos del mundo están formados por elementos que

fueron creados de la nada. Si la nada fuera verdaderamente el origen de tales cuerpos, habría sido también su causa. Y entonces la nada sería mejor *que* las mismas cosas de las cuales fue causa, ya que la causa es siempre superior al efecto. Escoto resuelve la dificultad afirmando que los elementos que componen el mundo no han sido creados por la nada, sino por las causas primordiales. Y vuelve a plantear el problema a propósito de estas últimas. ¿Han sido creadas ellas mismas de la nada? Escoto responde que tampoco ellas han sido creadas de la nada; han estado siempre en el Verbo divino, porque le son coesenciales. La creación de la nada no se refiere a las causas primordiales, ni tampoco a las cosas que dependen de ellas. La nada no encuentra lugar fuera ni dentro de Dios. Que las cosas hayan sido creadas de la nada, significa solamente que hay un sentido en el cual *no* son; de hecho han tenido principio en el tiempo a través de la generación y antes de ésta no aparecían en las formas ni en las especies del mundo sensible. Pero en otro sentido, siempre *son*, ya que subsisten como causas primeras en el Verbo divino, en el cual no comienzan ni cesan nunca de existir (III, 15). La teofanía divina empieza en las causas primeras que subsisten en el Verbo. Para ellas, el mismo Creador es creado por sí mismo y por sí se crea, esto es, comienza a aparecer en sus teofanías, a salir de las reconditeces de su naturaleza y a descender a los principios y a las cosas, empezando así a existir juntamente con ellas (III, 23). Juan Escoto insiste, a lo largo de toda su obra, en la identidad esencial de las criaturas con el Creador, en la permanencia de la criatura en la misma esencia del Creador, en la presencia sustancial de éste en aquéllas. El mundo es Dios mismo en su autorrevelación. Tal es el principio que domina toda la especulación de Eriúgena. Dios no puede, ciertamente, subsistir antes que el mundo. Dios precede al mundo, no en el tiempo, sino sólo racionalmente en cuanto causa de él. Pero no comienza a ser causa en un momento dado, porque es causa esencialmente, y puesto que no sería causa si no crease el mundo, su creación debe ser eterna, coeterna con El (III, 8). "Dios no existía antes de crear todas las cosas" (I, 72), dice Escoto.

182. LA TERCERA NATURALEZA: EL MUNDO

La tercera naturaleza, creada y no creadora, es el mundo mismo, el conjunto universal de las cosas sensibles y no sensibles que proceden de las causas primeras por la acción distribuidora y multiplicadora del Espíritu Santo.

Escoto sostiene que todos los cuerpos del mundo están constituidos por forma y materia. La materia, al estar falta de forma y color, es invisible e incorpórea, y es, por esto, objeto no de los sentidos, sino de la razón. Es resultado del conjunto de las diversas cualidades, por sí mismas incorpóreas, que la constituyen reuniéndose conjuntamente: y se transforma en los distintos cuerpos a medida que se le añaden las formas y los colores (III, 14).

Tampoco la tercera naturaleza, esto es, el mundo, se distingue en realidad del Verbo divino. La razón nos obliga, afirma enérgicamente Juan, a reconocer que en el Verbo subsisten no sólo las causas primeras, sino también sus efectos; y así en él están también los lugares y los tiempos, las sustancias, los géneros y las especies, hasta las especies especialísimas representadas por los

individuos con todas sus cualidades naturales. En una palabra, subsiste en el Verbo todo lo que está reunido en el universo de las cosas creadas, tanto lo que es comprendido por el sentido, o por el entendimiento humano o angélico, como lo que trasciende a los sentidos y la misma mente (III, 16). El mundo es ciertamente creado: lo afirma la Sagrada Escritura. El mundo es ciertamente eterno, porque subsiste en el Verbo; lo afirma la razón. De qué manera se concillan creación y eternidad, es problema que la mente humana no puede resolver. Pero, en realidad, quizás el problema es más aparente que real. Ya que las cosas que subsisten en el espacio y en el tiempo y están distribuidas en los géneros y en las formas del mundo sensible no son en realidad distintas de las causas primeras que subsisten en Dios, y son Dios mismo. No se trata de dos sustancias diversas, sino de dos diversos modos de entender las mismas sustancias; en la eternidad del Verbo divino, o en la vida del tiempo. Así, no hay dos sustancias "hombre", una como causa primordial, y otra individuada en el mundo; sino una sola sustancia, que puede ser entendida de dos modos, o en su causa intelectual, o en sus efectos creados. Entendida de la primera manera, está libre *de* toda mutabilidad, de la segunda está sujeta a mutabilidad; de la primera manera está libre de todas sus cualidades accidentales y escapa a la inteligencia; de la segunda, resulta compuesta de cualidades y cantidades diversas y es susceptible de ser conocida por la mente (IV, 7).

Se ha visto que Dios no es solamente el principio, sino también el fin de las cosas. A El, pues, retornarán las cosas que de El han salido y en El se mueven y están. La Sagrada Escritura enseña claramente el fin del mundo y es, por otra parte, evidente que todo lo que empieza a ser lo que antes no era, cesará también de ser lo que es. Ahora bien, si los principios del mundo son las causas de las cuales ha salido, estas mismas causas serán el último término de su retorno. El mundo no será reducido a la nada, sino a sus causas primeras; y, una vez terminado su movimiento, será conservado perpetuamente en reposo. Ahora bien, las causas primeras del mundo son el mismo Verbo divino; al Verbo divino volverá, pues, el mundo en su fin. Una vez vuelto a unirse con Dios, al cual tiende en su movimiento, el mundo no tendrá un ulterior fin al que tender, y necesariamente reposará. Por esto el principio y el fin del mundo subsisten en el Verbo de Dios y son el mismo Verbo (V, 3; 20).

Si la tesis típica del panteísmo es que Dios es la sustancia o la esencia del mundo, no hay duda de que la doctrina de Escoto es un panteísmo riguroso. "Dios está sobre todas las cosas y en todas; sólo El es la esencia de todas las cosas porque El solo es; y aun siendo todo en todo, no cesa de ser todo fuera de todas. El es todo en el mundo, todo alrededor del mundo, todo en la criatura sensible, todo en la criatura inteligible; está todo en crear el universo, todo deviene en el universo, está todo en todo el universo, está en las partes de éste, porque él mismo es todo y parte, y no es ni todo ni parte" (IV, 5).

Constantemente, el panteísmo, tanto en la filosofía medieval como en la moderna, ha admitido como principio suyo la tesis con tanto vigor expresada aquí, de que Dios es la sustancia del mundo. Por otro lado, se puede comprender como la otra afirmación igualmente resuelta *de* Escoto que Dios está fuera del universo y que no existe ni todo ni parte del mismo que pueda ser admitida como prueba del carácter no panteísta de su doctrina.

183. EL CONOCIMIENTO HUMANO

El hombre interior es una imagen de la Trinidad divina. Juan toma y desarrolla a su manera este pensamiento de San Agustín. Las tres personas divinas se relacionan entre sí como la *esencia* (ousia), la *potencia* (dunamis) *y* el *acto* (energeia). En el alma humana, la esencia es la *inteligencia (νους),* que es la parte más elevada de nuestra naturaleza y entiende a Dios y a las cosas en sus causas primeras. La *razón* o λόγος corresponde a la *virtud* o *δύναμις y se* refiere a los principios de las cosas que vienen inmediatamente después de Dios. El *sentido interior* o *διάνοια* corresponde al acto o energeia y se ocupa de los efectos, sean visibles o invisibles de las causas primeras. Tal sentido interior es coesencial a la razón y al entendimiento, mientras el sentido exterior, que se sirve de los cinco órganos y reside en el corazón, pertenece al cuerpo más que al alma, de modo que perece con la disolución del cuerpo (II, 23).

A estas tres partes del alma corresponden tres movimientos diversos: según el alma, según la *razón,* según el sentido. El primer movimiento es aquel mediante el cual el alma se mueve hacia el Dios desconocido, más allá de sí misma y de toda criatura. Por este primer movimiento Dios aparece al alma como trascendente a todo lo que es, y como absolutamente indefinible. El segundo movimiento es aquel por el cual el alma define el Dios desconocido como causa de todas las cosas, porque en El están las causas primeras. El tercer movimiento es el concerniente a las razones de las cosas individuales. Parte de las imágenes recogidas por los sentidos externos y de tales imágenes se eleva a las razones últimas de las cosas de las cuales son imágenes. A través de este movimiento, la misma imagen sensible se transfigura. De imagen impresa en los órganos del sentido, se transforma en imagen que el alma siente en sí como propia; y precisamente el alma parte de esta imagen espiritualizada para ascender hasta las razones eternas de las cosas (II, 23).

La correspondencia entre el alma y Dios se extiende también a lo referente al conocimiento que el alma tiene de sí misma. Como Dios es cognoscible a través de sus criaturas, pero incomprensible en sí mismo, ya que ni El mismo ni otro puede entender lo que es, pues no tiene un *quid*, una esencia determinada que se pueda entender; así el alma humana sabe que *es*, pero de ninguna manera puede conocer *qué* es. Y esto no es un limite o una imperfección de la mente misma. Así como la mejor manera de acercarse a Dios no es la afirmación, sino la negación, no es el conocimiento, sino la ignorancia, porque Dios, no teniendo límites, no puede ser definido ni restringido a una esencia determinada; del mismo modo si fuera posible al alma conocer su propia esencia, esto significaría la posibilidad de circunscribirla e implicaría su desemejanza con el Creador (IV, 7).

184. DIVINIDAD DEL HOMBRE

Circula por toda la obra de Juan Escoto el sentido del valor superior y divino del hombre. El pesimismo propio de los escritores cristianos y del mismo Agustín sobre la naturaleza y los destinos del hombre, se atenúa en él

hasta transformarse en exaltación del hombre, de sus capacidades y de su éxito final. "El hombre, dice, no ha sido llamado inmerecidamente *oficina de todas las criaturas;* en efecto, todas las criaturas se contienen en él. Entiende como el ángel, razona como hombre, siente como animal irracional, vive como el gusano, se compone de alma y cuerpo y no carece de ninguna cosa creada." En cierto modo, el hombre es superior al mismo ángel, el cual, por carecer de cuerpo, no tiene sensibilidad ni movimiento vital (III, 37).

Muy significativas son las consideraciones que Escoto desarrolla con visible complacencia sobre el tema "si el hombre no pecase..." Si el hombre no pecase, seria ciertamente omnipotente como Dios. En efecto, nada le apartaría de Dios, y él, que es imagen de Dios, participaría de lleno en la perfección de su modelo. Por el mismo motivo, sería omnisciente, porque, como Dios, conocería por sus causas primeras todas las cosas creadas. Si el primer hombre no hubiera pecado, la semejanza entre la naturaleza angélica y la humana se habría transformado en una identidad, y el hombre y el ángel se hubieran convertido en una misma cosa. Y esto se explica porque la misma identidad se establece entre hombre y hombre, cuando recíprocamente se entienden. "Si, dice Escoto, yo entiendo lo que tú entiendes, me convierto en tu mismo entendimiento y en cierta manera inefable me convierto en ti mismo. Y cuando tú entiendes lo que yo entiendo, tú te conviertes en mi entendimiento, y de dos entendimientos se hace uno solo, constituido por lo que ambos sincera y cumplidamente entendemos. Porque el hombre es verdaderamente su entendimiento, el cual se especifica e individualiza por la contemplación de la verdad (IV, 9).

La perfección del hombre es tan grande que ni siquiera el pecado original basta para destruirla. Con él el hombre no perdió su naturaleza que, en cuanto imagen de Dios, es necesariamente incorruptible: perdió solamente la felicidad, a la cual hubiera sido destinado si no hubiese despreciado el precepto divino. "Es menester decir, dice Juan, que la naturaleza humana, que está hecha a imagen de Dios, no perdió nunca la fuerza de su belleza y la integridad de su esencia y nunca puede perderlas. Una forma divina, como es el alma, permanece siempre incorruptible; a lo más, se hace capaz de soportar la pena del pecado" (V, 6).

Con el mismo optimismo Juan considera el destino último del hombre. La muerte es para el hombre el principio de una ascensión que le lleva a identificarse con Dios. No hay muerte para el hombre, sino retorno a un antiguo estado que había perdido al pecar. La primera fase de este retorno a Dios se efectúa cuando el cuerpo se disuelve en los cuatro elementos de los cuales está compuesto. La segunda fase es la resurrección, con la cual cada uno recibirá de nuevo su cuerpo, por medio de la reunión de los cuatro elementos. En la tercera fase, el cuerpo se transformará en espíritu. En la cuarta fase, toda la naturaleza humana volverá a sus causas primeras, que subsisten inmutablemente en Dios. En la quinta fase, la naturaleza humana, junto con sus causas, se moverá en Dios "como el aire se mueve en la luz" (V, 8). Este triunfo final de la naturaleza humana no será, sin embargo, una anulación en Dios. El disolverse místico y panteísta del hombre en Dios es excluido por Juan Escoto. El destino de la naturaleza humana no es el de perderse en el ser divino, sino el permanecer en su verdadera sustancia,

reintegrarla a sus causas primeras y subsistir en su perfección completa en el ámbito del ser divino, como el aire en la luz. El misticismo neoplatónico es aquí corregido por el sentido del carácter irreductible de la naturaleza humana, carácter por el cual conserva, aun frente a Dios, y en virtud de Dios, su autonomía sustancial.

185. EL MAL Y LA LIBERTAD HUMANA

Esta misma posición conduce a Juan a modificar la doctrina agustiniana de la libertad humana. De San Agustín toma el punto de partida para su doctrina del mal. Que el mal no sea una realidad, sino una negación de realidad, es para Juan un presupuesto evidente. De este presupuesto saca la conclusión de que Dios *no conoce* el mal. El conocimiento divino es, en efecto, inmediatamente creador: Dios no conoce las cosas, que son, porque son: sino *que* las cosas son, porque Dios las conoce. La causa de su esencia es la ciencia divina. Todo lo que es, es pensamiento divino. El hombre es definido por Escoto como "una noción intelectual eternamente creada en la mente divina"; y la misma definición se aplica a todo lo que existe (IV, 7). Por lo cual se ve que, si Dios conociera el mal, si el mal fuera un pensamiento divino, el mal sería una realidad en el mundo (II, 28). Pero el mal no es real. No es nada sustancial y las mismas apariencias seductoras de que se reviste ante los hombres malvados, no son malas por sí mismas. Un objeto bello y precioso, que inspira ambición en el avaro, inspira, en cambio, admiración desinteresada en el sabio. No es, pues, la apariencia bella lo que hace pecar y es mal en sí misma, sino la mala disposición del que la considera (IV, 16). Del mal, que no es realidad, no hay, pues, en Dios *presciencia; y* ni tampoco *predestinación.* La pena que recae sobre el que peca no ha sido predestinada por Dios; pues también ella es dolor y deficiencia, no realidad positiva. La pena es consecuencia del pecado y le sigue como si estuviera atada a él con una cadena; pero ni la pena, ni el pecado subsisten en la mente divina, en la cual halla lugar solamente el ser y el bien *(De praedest.*, 15, 8). Cuando las Sagradas Escrituras hablan de predestinación o de presciencia divina del mal, es necesario entender estas expresiones en el sentido con que nosotros decimos saber, que, después del ocaso del sol, vienen tinieblas, que el silencio viene después de las aclamaciones y la tristeza después de la alegría. Pero las tinieblas, el silencio, la tristeza, no son otra cosa que nociones negativas, e indican solamente la ausencia de las realidades positivas correspondientes *(Ibid.*, 15, 9).

Para Escoto, como para San Agustín, el mal se reduce, pues, al pecado, a deficiencia o ausencia de voluntad. Pero mientras para San Agustín la voluntad libre es únicamente la voluntad de bien, para Juan Escoto la voluntad libre es el *libre albedrío,* capaz de decidirse sea por el bien, sea por el mal. Ciertamente, la causa del pecado es la mutabilidad de la voluntad. Esta mutabilidad, que es causa del mal, es ciertamente ella misma un mal *(De div. nat.,* IV, 14). Pero sin ella el hombre no sería verdadera y plenamente libre. Si Dios hubiera dado al hombre solamente la capacidad de querer el bien y de vivir conforme a justicia, de manera que el hombre sólo se pudiera mover en una dirección, el hombre no sería absolutamente libre,

sino libre sólo en parte y en parte no libre. Ahora bien, una libertad parcial no es posible. Si aun en una parte mínima el hombre no es libre, es absolutamente no-libre. Un libre albedrío que se tambalea, no puede estar en pie *(De praedest.,* 5, 8). Si se responde que no dañaría al hombre el tener un libre albedrío claudicante, es necesario objetar que sin un verdadero y total libre albedrío la justicia divina no hubiera podido ejercerse. Ya que la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo y por parte de Dios en reconocer a cada hombre el mérito de haber obedecido a sus mandatos. Pero ¿qué significado tendrían estos mandamientos para un hombre que no pudiese hacer más que el bien? Dios tuvo, pues, que dar al hombre un libre albedrío por el cual pudiese pecar o no pecar. Solamente un libre albedrío de esta clase hace al hombre capaz de usufructuar libremente la ayuda que le ofrece la gracia divina *(Ibid.,* 5, 9).

La libertad del hombre es, pues, *posibilidad de pecar y no pecar,* porque solamente tal posibilidad hace al nombre susceptible de ser premiado o castigado según juicio. Y, puesto que solamente la voluntad dotada de libre albedrío es responsable del pecado, solamente la voluntad es castigada por Dios. Aun los jueces humanos, si no son impulsados por la sed de venganza, tienen en cuenta la corrección de los reos y castigan, no su naturaleza, sino sólo su delito. De la misma manera, el castigo divino se dirige solamente a la voluntad que ha cometido el pecado, pero deja íntegra y salva la naturaleza del pecador, que permanece capaz de retornar a Dios, en el triunfo final (V, 31). Para este triunfo el hombre es ayudado a la vez por su naturaleza y por la gracia divina. El hombre debe a su propia naturaleza el haber sido sacado de la nada y el durar, a la gracia debe su *deifícatio,* por la cual vuelve a la sustancia divina. La naturaleza es dada, la gracia es un don gratuito, concedido por la divina bondad sin mérito por parte del hombre.

186. LA LÓGICA

Conforme a la orientación platonizante del sistema, la lógica de Escoto Eriúgena es realista: presupone la realidad objetiva de todas las determinaciones lógicas universales, de todos los conceptos de género y especie. Y pertenece al espíritu de tal lógica considerar que cuanto más universal es un concepto, tanto mayor es su realidad objetiva·, así los conceptos de géneros supremos son más reales que los de géneros menos extensos; y los conceptos de géneros son más reales que los conceptos de especies, en las cuales todo género se subdivide; en fin, las especies especialísticas, esto es, los individuos, tienen menor realidad que las especies superiores, o más extensas. Comentando un pasaje bíblico, Escoto afirma que Dios creó primero el género, porque en el se contienen y están juntas todas las especies; el género se divide después y multiplica en las formas generales y en especies especialísimas. De esto saca una, consideración fundamental sobre el valor objetivo de la dialéctica: "La dialéctica, el arte que divide los géneros en especies, y resuelve las especies y los géneros, no ha sido creada por investigaciones humanas, sino que está fundada en la misma naturaleza, y ha sido creada por el Autor de todas las artes que son verdaderamente artes, descubierta por los sabios y empleada para provecho

de toda clase de investigaciones sobre las cosas" (IV, 4). Y, así, la tabla lógica de los conceptos dispuestos según el orden de su universalidad, se identifica, según Escoto, con el orden metafísico de las determinaciones del ser.

La determinación lógica más universal, y, por consiguiente, la más real determinación objetiva, es la *esencia (ousia),* que es incorpórea, simple e indivisible. La esencia existe en los géneros y en las especies, pero no se divide en ellos, sino que permanece inmultiplicada, aun multiplicándose en los géneros, en tas especies y en los individuos (I, 34). "La esencia subsiste toda junta, está eterna e inmutablemente en sus subdivisiones, y todas sus subdivisiones constituyen simultáneamente y siempre, en ella, una unidad inseparable" (I, 49). Por eso la esencia de todas las cosas es en realidad una sola, es Dios mismo (I, 1). Es incognoscible e incomprensible como Dios mismo; lo que se percibe con los sentidos o se comprende con e! entendimiento en toda criatura, es solamente algún accidente de la incomprensible esencia (I, 3).

La lógica de Escoto, que nació dos siglos antes de que la discusión sobre los universales llegase a ser el problema fundamental de la dialéctica, presenta anticipadamente la solución típicamente realista del problema y es la fuente de todas las soluciones del mismo tipo que fueron adoptadas después. Representa también el papel de término de comparación polémico para las escuelas antirrealistas.

BIBLIOGRAFÍA

§ 177. Las obras de Juan Escoto y sus traducciones del seudo Dionisio y de los *Ambigua* de Máximo el Confesor, en la *Patr. L*at., vol. 122; *De divisione naturae,* ed. Schlüter, Münster, 1938; *Cormnentarius ad Opuscula Beothii,* ed. Rand, Munich, 1906; *Autographa,* ed. Rand, Munich, 1912.

§ 178. J. Huber, *Johannes Scotus Erigena,* 1861, ed. fot., 1960; Bett, J.S.E., Cambridge, 1952; Cappuyns, J.S.E., París-Lovaina, 1933 con bibli.; Dal Pra, S.E., Milán 1951, con bibliografía.

§ 181. Gregoy, *Sulla metafísica de G.S.E.,* en "Giorn. Crit. della Fil. Ital.", 1957; "Medizione e incarnazione, nella filosofia dell'E.", Ib., 1960.

CAPITULO III

DIALÉCTICOS Y ANTIDIALECTICOS

187. GERBERTO

Las condiciones políticas del siglo X, sobre todo la disolución del Imperio carolingio, detuvieron casi totalmente la recuperación intelectual de Occidente. Restablecida la unidad del Imperio con Otón el Grande, el movimiento de la cultura volvió a reemprenderse.

En este período aparece una gran figura de erudito y de maestro, Gerberto, que se formo en la escuela de Aurillac. Desde 972 fue maestro en la escuela de Reims-, en el 982 fue nombrado abad de Bobbio; en el 991, arzobispo de Reims; en el 998, arzobispo de Rávena; en el 999, papa, con el nombre de Silvestre II. Murió en el año 1003. Gerberto se ocupó de todas las ciencias, pero sobre todo sobresalió en la mecánica y en las matemáticas. Se le atribuye la invención de un reloj y de una especie de sirena a vapor de agua. Para explicar su extraordinaria erudición, un antiguo cronista, Vicente de Beauvais *(Speculum historiale*, XXIV, 98), cuenta que Gerberto hizo una larga permanencia en España, país de nigromantes. Allí debió seducir a la hija de uno de tales doctores diabólicos y robar luego sus libros. El mago, advertido por las constelaciones celestiales, se puso a seguir al ladrón; pero éste, aprovechándose de las indicaciones de los mismos astros, pudo sustraerse a toda persecución, escondiéndose durante una noche bajo el arco de un puente destruido. El diablo en persona fue después a buscarle y le llevó por encima del mar, para que un día uno de sus adeptos pudiese ocupar la cátedra del príncipe de los apóstoles. Probablemente esta leyenda fabulosa oculta la realidad de un viaje de Gerberto a España y de la procedencia árabe de buena parte de su cultura.

Gerberto escribió comentarios a la *Isagoge de* Porfirio, a las *Categorías y* al libro *De interpretatione*, de Aristóteles, y a los *Comentarios* lógicos de Boecio. Su escrito *De rationali et ratione uti,* una cuestión que disputó en Rávena contra Otrico, en presencia de Otón II, se propone investigar qué significa "emplear la razón". La cuestión se presenta, a primera vista, con carácter lógico gramatical; pero la solución de Gerberto la eleva a un plano metafísico. Es regla fundamental de la lógica aristotélica que el predicado sea más universal que el sujeto: por ejemplo, en la proposición "Sócrates es mortal", el predicado *mortal* es más universal que el sujeto, porque puede referirse a muchos otros seres, además de Sócrates. Pero en la expresión que se encuentra en San Agustín *(De ord.,* II, 12, 35): *Rationale, id est quod ratione utitur,* el predicado "ratione utitur" es más restringido que el sujeto

"rationale", porque no siempre quien es racional se sirve efectivamente de la razón. Tal es la dificultad de la cual toma su origen la discusión. Para resolverla, Gerberto distingue las sustancias necesarias y eternas de las mudables y caducas. Las primeras son suprasensibles, cognoscibles sólo por la razón y siempre en acto. Las otras son sensibles y naturales, sujetas a cambio, y, por consiguiente, a la generación y la corrupción. Ahora bien, puesto que las sustancias de la primera clase están siempre en acto, el ser racional y el servirse de la razón coinciden en ellas completamente; porque son racionales precisamente en el sentido de que su razón está siempre en acto, o sea, que siempre se sirven de ella. La situación es diversa cuando se trata de sustancias de la segunda clase. En el alma, que está unida al cuerpo, la racionalidad no está en acto, sino en potencia, y pasa de la potencia al acto precisamente cuando se dice que el alma "se sirve de la razón". De aquí se sigue que, para el alma, servirse de la razón no es un predicado necesario, como para las sustancias suprasensibles, que son razón en acto, sino que es un atributo accidental que puede convenir o no convenir a la racionalidad potencial del alma misma. Gerberto empleaba así los conceptos aristotélicos de potencia y acto, para llegar a una distinción entre sustancias racionales puras y sustancias racionales sensibles, que es de gran interés para el ulterior desarrollo de la metafísica escolástica.

188. DIALÉCTICOS Y ANTIDIALECTICOS

La segunda mitad del siglo XI y el siglo XII son en Occidente un período de florecimiento intelectual. La cultura deja de ser patrimonio de las abadías y la enseñanza tiende a organizarse en la forma que ha de tomar en el siglo XIII con las universidades. Este período representa la primera verdadera edad de la escolástica, que alcanza la conciencia de su problema fundamental: el de entender y justificar las creencias de la fe. Algunos creen hallar la solución del problema confiándose a la razón y a la ciencia que parece más propia de ella, la dialéctica; otros desconfían de la dialéctica, y apelan a las autoridades de los santos y de los profetas, limitando su tarea de investigación filosófica a defender las doctrinas reveladas. De aquí nace la polémica entre dialécticos y teólogos, que ocupa el siglo XI. En realidad, aun los más hostiles a la dialéctica, aun los defensores más acérrimos de la superioridad de la fe, no abandonan la investigación, propiamente escolástica, del mejor camino para conducir al hombre a la inteligencia de las verdades reveladas.

Entre los dialécticos descuella la figura de Berengario de Tours. Formóse en el convento de Saint-Martin, luego frecuentó la escuela de Chartres, que estaba dirigida por Fulberto, de quien fue discípulo. Desdeñando las otras artes liberales, se dedicó a la dialéctica y muy pronto se divirtió recogiendo en los escritos de los filósofos argumentos contra la fe de los simples. Se cuenta que Fulberto, en el lecho de muerte, dijo que Berengario era un diablo enviado por los abismos para corromper y seducir a los pueblos. Su éxito como maestro fue, con todo, grande. El año 1040 llegó a archidiácono de Angers. Murió en el 1088. Berengario pone la razón por encima de la autoridad y exalta la dialéctica por encima de todas las ciencias. Fundándose

en San Agustín, considera a la dialéctica como el arte de las artes, la ciencia de las ciencias. Recurrir a la dialéctica, significa recurrir a la razón. Y quien no recurre a la razón, por la cual el hombre es imagen de Dios, abandona su dignidad y no renueva en sí" día a día la imagen divina *(De sacra coena,* edic. Vischer, p. 100). La más famosa de las polémicas de Berengario es la que se refiere a la Eucaristía, que sostuvo contra Lanfranco, y a la cual está dedicado su escrito *De sacra coena adversus Lanfrancum.* Berengario sostiene el principio aristotélico de que los accidentes o cualidades de una cosa no pueden subsistir sin la sustancia de la misma cosa. Ahora bien, en el sacramento de la Eucaristía los accidentes del pan y del vino permanecen: la sustancia no puede, por consiguiente, haber sido destruida, y el pan y el vino deben permanecer siendo tales aún después de la consagración. Esta añade a la sustancia del pan y del vino un cuerpo inteligible, que es el cuerpo de Cristo. Tal doctrina impugnaba la definición dogmática de la Eucaristía, que afirma la transformación de la sustancia del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo; y suscitó violentas polémicas. La doctrina de Berengario fue condenada por la Iglesia.

El más notable adversario de Berengario fue Lanfranco de Pavía, nacido el año 1010, alumno de la escuela de Bolonia, ya entonces floreciente. Lanfranco, dotado de un espíritu aventurero y entusiasta, recorrió Borgoña y Francia y se quedó en Normandía. Allí se hizo monje en la abadía de Bec, que por él se hizo famosa. En 1070 fue nombrado arzobispo de Canterbury; murió en el 1089. Lanfranco es un adversario de la dialéctica, la cual es, a su modo de ver, completamente incapaz de llevar al hombre a comprender los misterios divinos. Declara enérgicamente que prefiere oír discutir sobre los misterios de la fe con autoridades sagradas que con razones dialécticas *(De corp. et sang. Domini,* 7). "Quien vive de la fe, no intenta escrutarla con la argumentación y concebirla con la razón; prefiere prestar fe a los misterios celestiales más bien que fatigarse vanamente, poniendo aparte a la fe, por comprender lo que no puede ser comprendido" *(Ibid.,* 17). Pero, no obstante estas afirmaciones, Landranco mismo fue un dialéctico. Si la dialéctica, abandonada a sí misma, falla en el campo de los misterios de la fe, guiada y sostenida por la fe, puede prestar útiles servicios a la misma. Con este espíritu comentó las cartas de San Pablo, como nos atestigua Sigiberto de Gemblous *(De script, eccles., c.* 155; en *Patr.* Lat., 160, 582 *c):* "Lanfranco, dialéctico y arzobispo de Canterbury, expuso las cartas del apóstol San Pablo: y dondequiera que tuvo ocasión, presentó sus tesis, sus argumentos y sus conclusiones según las reglas de la dialéctica". Se puede decir que en la relación entre razón y fe, Lanfranco escogió la misma posición que después fue propia de su gran discípulo Anselmo de Aosta.

Contra los dialécticos polemizó Pedro Damián, nacido el 1007 en Rávena. En 1035 se retiró a vivir-como ermitaño en Fuente Avellana, y de allí fut llamado, en el año 1057, para ser consagrado obispo cardenal de Aosta. Murió en Faenza en el 1072. La mayor parte de la obra de Pedro Damián está dedicada a la ascética monástica y a cuestiones eclesiásticas. Su postura frente a la dialéctica y a las ciencias mundanas está expresada en la obra que compuso en el 1067, *De divina omnipotentia.* "Muchas veces, él dice, la virtud divina destruye los silogismos armados por los dialécticos y sus sutilezas y confunde los argumentos, que han sido considerados necesarios e

inevitables por los filósofos" *(De div. omnip.,* 10). Por eso, la dialéctica y en general toda arte o saber humano, no deben asumir arrogantemente la tarea principal, sino seguir la enseñanza de las Sagradas Escrituras "como sierva a su señora, con la debida dedicación" *(velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio, Ib.,* 5).

La tesis típica de Pedro Damián es la absoluta superioridad de la omnipotencia divina con respecto a la naturaleza y a la historia. Como las leyes las da Dios a \a naturaleza, las cosas naturales obedecen a sus leyes mientras Dios lo quiere; pero cuando él no quiere, olvidan su naturaleza y le obedecen a él. La omnipotencia divina no encuentra límite ni siquiera en el pasado: pues Dios puede hacer que las cosas acaecidas no hayan acaecido: por cuanto él *puede.* En tiempo presente se refiere a la voluntad de Dios que es eterna y, por lo mismo, fuera del tiempo, y nosotros deberíamos más bien decir que *podía* no hacerlas acaecer. A muchos de los mismos escolásticos, consideraciones semejantes les parecen implicar la tesis de la superioridad de la omnipotencia divina respecto al mismo principio de contradicción: en efecto, dicha tesis se puede expresar diciendo que Dios puede hacer que no hayan ocurrido las cosas sucedidas. De todos modos, Pedro Damián se aprovechaba de la tesis de la omnipotencia divina para privar de validez autónoma a todo el mundo de la naturaleza y del nombre; y hasta en el campo político (como lo testimonian las consideraciones expuestas en su *Disceptatio sinodalis),* su preocupación dominante era la de quitar al Emperador toda dignidad de poder autónomo y considerarlo como un simple delegado del Papa.

BIBLIOGRAFÍA

§ 187. Las obras de Gerberto, en *Patr. Lat.,* vol. 139, 57-338; otra edición de Olleris, París, 1867; Picavet, *Gerbert ou le Pape philosophe.* París, 1897; Leflon, *Gerbert,* París, 1946.

§ 188. El escrito de Berengario, *De sacra coena adversus Lanfrancum,* ha sido editado por A. F. y F. T. Vischer, en 1834; ed. Beekemkamp, La Haya, 1941.- A. J. Macdonald, *Berengar and the Reform of Sacramental* Doctrine, Londres, 1930.

Las obras de Lanfranco, en *Patr. Lat.,* vol. 150, 1-640; Macdonald, *Lanfranc,* Oxford, 1926.

Las obras de Pedro Damián, en *Patr. Lat.,* vols. 144-145; Endres, en *Beiträge* de Baeumker, VIII, 3, 1910; J. Gonsette, P. D. *et la culture profane,* Lovaina, 1956.

CAPITULO IV

ANSELMO DE AOSTA

189. SU FIGURA HISTÓRICA

Anselmo de Aosta representa la primera gran afirmación de la investigación en la Edad Media. Pero su investigación tiene un valor religioso y trascendente más que humano. Con acentos agustinianos, él abandona a Dios la iniciativa y la guía de su búsqueda; y no ve en el esfuerzo de acercarse a la verdad revelada más que la progresiva acción iluminadora de la verdad misma. "Enséñame a buscarte, dice *(Pros.,* 1), y muéstrate a mí que te busco. Yo no puedo buscarte, si Tú no me enseñas, ni encontrarte si Tú no te muestras. Que yo te busque deseándote, que yo te desee buscándote, que te encuentre amándote y que te ame encontrándote. Yo te reconozco, Señor, y te doy las gracias por haber creado en mí esta imagen tuya a fin de que me acuerde de Ti, piense en Ti, y te ame; pero esta imagen está tan gastada por !a miseria de los vicios, tan ofuscada por el cúmulo de los pecados, que no puede hacer aquello para lo cual fue hecha si Tú no la renuevas y no la reconstituyes. No pretendo, Señor, penetrar en tu altísima dignidad, porque no puedo de hecho comparar a ella mi entendimiento, pero deseo entender de alguna manera tu voluntad que mi corazón cree y ama. Tampoco busco entender para creer; sino que creo para entender: Y aun esto creo: que si antes no creo, no podré entender." La prioridad de la fe sobre el entendimiento expresa claramente el carácter religioso de la investigación de Anselmo, como la prioridad del entender sobre la fe expresará el carácter filosófico de la investigación de Abelardo.

Esta religiosidad encuentra su mejor expresión en el punto culminante de la investigación de San Anselmo, la prueba ontológica de la existencia de Dios. Como Anselmo mismo reconoce en su respuesta a Gaunilón, el presupuesto de la prueba es la fe. La fe sola transforma en afirmación indudable la posibilidad de pensar el ser mayor de todos. Si se puede pensar este ser, se debe pensarlo como existente; pero se puede pensarlo solamente en la fe. La prueba ontológica es la misma fe que aclara su principio y se convierte en investigación: investigación entendida y practicada en su máximo valor religioso, como esfuerzo de penetrar y poseer, hasta donde es posible, la verdad revelada.

190. VIDA Y ESCRITOS

Anselmo nació el 1033 en Aosta del Piamonte. Entró en el monasterio de Bec, en Normandía, y llegó a ser el prior en el 1063, y abad en el 1078. La

mayor parte de sus obras son el resultado de las discusiones que dirigía en el monasterio. Desde 1093 hasta 1109, año de su muerte, fue arzobispo de Canterbury.

Tenemos por su secretario Eadmer una detallada narración de su vida. De naturaleza mansa y contemplativa, Anselmo fue empujado a la vida del claustro por la necesidad de recogimiento y meditación. Su fama de santo le atribuyó bien pronto poderes sobrenaturales. Sanó y llevó a la penitencia a un viejo monje, del cual previo la muerte, que se verificó en el tiempo y forma que él había predicho. Apagó un incendio en una casa vecina al monasterio haciendo la señal de la cruz de cara a las llamas. Y una vez que estaba en la celda meditando sobre el don de la profecía, vio a través de los muros a los frailes que preparaban en la iglesia el oficio de medianoche. Alejado contra su voluntad de la vida contemplativa, tuvo que ocuparse de negocios y de política, primero como abad de Bec, después como arzobispo de Canterbury. Por esta última dignidad se encontró metido en los azares que agitaban a la Iglesia inglesa en tiempos del rey Guillermo el Rojo, que pretendía subordinar a su voluntad al clero inglés, y sustraerse a la autoridad papal. Anselmo se dirigió a Roma para buscar el apoyo y el consuelo de Urbano II. Vuelto a Inglaterra, tuvo diferencias con el nuevo rey Enrique I, que quería conservar el derecho de la investidura de los obispos con el anillo y la cruz. Se llegó a un compromiso por el cual el rey renunciaba a conferir la investidura y los obispos le rendían homenaje (1106). Algunos años después, Anselmo, que no había descuidado nunca sus meditaciones, moría mientras procuraba concluir sus investigaciones sobre el origen del alma.

Entre el año 1070 y el 1078 Anselmo compuso el *Monologion*, cuyo primer título era *Exemplum meditandi de ratione fidei;* después el *Proslogion*, que se titulaba primeramente *Fides quarens intellectum y* su apéndice polémico *Liber apologeticus contra Gaunilonem-,* a continuación compuso los cuatro diálogos *De ventate, De libero arbitrio, De casu diaboli, De gramático.* En los últimos años de su vida escribió el *Cur Deus homo* y su apéndice *De conceptu virginali.* Otras obras suyas, son: *De fide Trinitatis, De concordia praescientiae et praedestinationis, Meditationes,* y, además, homilías, discursos y cartas.

191. FE Y RAZÓN

La frase que expresa la posición de Anselmo sobre el problema escolástico, es: *Credo ut intelligam (Pros.,* 1). La fe es el punto de partida de la investigación filosófica. No se puede entender nada si no se tiene fe; pero la fe sola no basta, es menester confirmarla y demostrarla. Esta confirmación es posible. "Lo que creemos por la fe sobre la naturaleza divina y las personas de la misma, excepto la encarnación, puede ser demostrado con razones necesarias, sin recurrir a la autoridad de las Escrituras" *(De fide Trin.,* 4). Y, puesto que es posible, es un deber: "Es negligencia no intentar comprender lo que se cree, después de que hemos sido confirmados en la fe" *(Cur Deus homo,* 1, 2). La encarnación misma es presentada por Anselmo, en la obra que ha dedicado a este tema, como una verdad a la que la razón puede llegar por sí sola: no hay duda, en efecto, de

que los hombres no hubieran podido salvarse, si Dios mismo no se hubiese encarnado y no hubiese muerto por ellos *(Ibid.,* pról.). Así, Anselmo considera el acuerdo entre fe y razón intrínseco y esencial. Ciertamente que, si se diera una contradicción, no sería necesario admitir la verdad del razonamiento, aun cuando éste pareciera irrefutable *(De concordia praescientiae,* 6); pero Anselmo está íntimamente seguro de que no puede haber una verdadera contradicción, porque el entendimiento está iluminado por la luz divina, exactamente como la fe. Esto no implica, por otra parte, que la verdad se encuentre enteramente al alcance de la mano del hombre. "Sea lo que sea lo que el hombre pueda decir o saber, dice Anselmo, las razones supremas, los misterios de la fe, permanecen siempre escondidas" *(Cur Deus homo,* I, 2). Al que investiga una realidad incomprensible, como es la Trinidad, le debe bastar el llegar con el entendimiento a conocer que existe, aunque no entienda de qué modo es *(Mon.,* 64). Anselmo ha afirmado de esta manera en amplios límites el valor de la investigación.

Distingue la verdad del conocimiento, la verdad del querer y la verdad de la cosa. La verdad del conocimiento consiste en la conformidad de! conocimiento con la cosa y se alcanza cuando se conoce la cosa tal como es. Esta verdad la define Anselmo como *rectitudo cognitionis.* La verdad de la voluntad es, análogamente, *rectitudo voluntatis.* Obrar según la verdad, significa hacer el bien, hacer lo que se debe hacer. Pero también aquí el criterio es objetivo; la medida está en el objeto, esto es, en la cosa. El fundamento de toda verdad es la verdad de la cosa, la *rectitudo rei.* Pero esta verdad, a su vez, está fundada en la verdad eterna, que es Dios: las cosas son verdaderamente aquellas que están en la mente de Dios, en la cual subsisten sus ideas o ejemplares. Dios mismo es, pues, la absoluta verdad, que es norma y condición de toda otra verdad *(De verit.,* 2-10). Anselmo sigue aquí las huellas de la especulación de San Agustín en su *De vera religione.* En el ámbito del pensamiento platónico-agustiniano se mueven también sus investigaciones sobre la existencia de Dios.

192. LA EXISTENCIA DE DIOS

El *Monologion* es un conjunto de reflexiones sobre la esencia divina que conducen a una demostración de la existencia de Dios. Anselmo parte del presupuesto de que el bien, la verdad y en general todo lo universal, subsiste independientemente de las cosas particulares y no solamente en ellas. Hay muchas cosas buenas, sea como medios, esto es, por utilidad, sea como fines, esto es, por su bondad o belleza intrínseca. Pero todas son más o menos buenas, no absolutamente; presuponen, pues, un bien absoluto, que sea su medida y del cual obtengan el grado de bondad o verdad que poseen. Este sumo bien es Dios. De la misma manera, todo lo que es perfecto y, en general, todo lo que existe, existe por participación de un Ser único y sumo. El sumo bien, el sumo ser, el sumo grado, todo lo que en el mundo tiene verdad y valor, coinciden en Dios.

El *Monologion* desarrolla una argumentación cosmológica que va de lo particular a lo universal y de lo universal a Dios. El *Proslogion* desarrolla, en cambio, una argumentación ontológica, que empieza en el simple concepto

de Dios para llegar a demostrar su existencia. Va dirigido contra la negación resuelta de la existencia de Dios: contra el necio del Salmo XIII "que dijo en su corazón: Dios no existe". Evidentemente, aun el negador de la existencia de Dios debe poseer el concepto de Dios, pues es imposible negar la realidad de algo que ni siquiera se piensa; la prueba que va del concepto a la realidad, es, pues, la que no puede ser negada en modo alguno. Ahora bien, el concepto de Dios es el de un Ser mayor que el cual nada puede pensarse *(quo maius cogitari nequit).* Aun el necio debe admitir que el Ser respecto al cual nada mayor puede ser pensado existe en el entendimiento, aunque no exista en la realidad. Una cosa es, en efecto, existir en el entendimiento, otra cosa existir en la realidad; la imagen que el pintor quiere pintar no está todavía en la realidad, pero existe ciertamente en su entendimiento. Esto supuesto, la prueba de Anselmo es la siguiente: "Ciertamente, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede existir sólo en el entendimiento. Porque si existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar que existía también en la realidad, y, por tanto, que era mayor. Si, pues, aquello respecto a lo cual nada mayor puede pensarse existe solamente en el entendimiento, aquello respecto a lo cual nada mayor puede pensarse, es, en cambio, aquello mayor que lo cual se puede pensar alguna cosa. Pero, ciertamente, esto es imposible. Por lo tanto, no hay duda de que aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, existe tanto en el entendimiento como en la realidad" (Pros., 2). El argumento se funda en dos puntos: 1.° que lo que existe en realidad es "mayor", o más perfecto que lo que existe sólo en el entendimiento; 2.° que negar que existe realmente aquello respecto a lo cual nada mayor puede pensarse, significa contradecirse, porque significa admitir al mismo tiempo que se lo puede pensar mayor, esto es, existente en la realidad. A la objeción de que entonces no se ve cómo es posible pensar que Dios no existe, Anselmo responde que la palabra pensar tiene dos significados: se puede pensar la palabra que indica la cosa y se puede pensar la cosa misma. En el primer sentido se puede pensar que Dios no existe, como, por ejemplo, se puede pensar que el fuego es agua; en el segundo sentido, no es posible pensar que Dios no existe *(Pros.,* 4).

Al argumento ontológico, el monje Gaunilon, del monasterio Mar-Montier, en su *Liber pro insipiente,* opuso que, en primer lugar, un resuelto negador de la existencia de Dios empezaría por negar que tiene aun su concepto (que es el punto de partida del argumento ontológico); y, en segundo lugar, aun admitido que se tenga el concepto de Dios como el de un ser perfectísimo, de este concepto no puede deducirse la existencia de Dios, de la misma manera que no puede deducirse la realidad de una isla perfectísima del concepto de tal isla.

Anselmo replicó con el *Liber apologeticus.* Es imposible negar que se puede pensar a Dios: basta, para demostrar esta posibilidad, la misma fe de la cual Anselmo y Gaunilón están dotados; y si se puede pensar a Dios, se le debe reconocer como existente, siendo imposible negar la existencia a aquello que se puede pensar como la mayor de todas las cosas. De una isla fantástica, aunque se la conciba perfecta, no puede decirse que sea aquello respecto a lo cual nada más perfecto puede pensarse. De la posibilidad de pensarla no se sigue su realidad, como, en cambio, se sigue de la simple posibilidad de pensar a Dios como el ser más perfecto de todos.

El argumento ontológico ha sido unas veces defendido y otras criticado en la escolástica y estas alternativas han continuado en el pensamiento moderno. En realidad, el argumento ontológico no es una prueba, sino un principio. No es una prueba, porque la existencia que se pretende deducir está ya implícitamente contenida en la definición de Dios como el ser respecto al cual nada mayor puede pensarse y, por esto, en el simple pensamiento de Dios: como prueba es un círculo vicioso. Como principio, expresa la identidad de posibilidad y realidad en el concepto de Dios. Si se *puede* pensar a Dios, se *debe* pensarlo como existente: el pensamiento de Dios es el pensamiento mismo de esta identidad de posibilidad y de existencia, identidad que, como Anselmo dice en el *Liber apologeticus,* es realizada por la fe. La fe consiste, precisamente, en admitir como necesariamente real la perfección posible: el argumento ontológico, que deduce de esta perfección aquella existencia, no es, por consiguiente, otra cosa que el desarrollo de la fe en su expresión racional o en su principio lógico. Una vez más se trata de las *fides quarens intellectum,* del *credo ut intelligam* ·. del proceso por medio del cual el acto de fe se convierte en acto de razón y la iluminación divina en investigación filosófica.

193. LA ESENCIA DE DIOS

De las pruebas mismas que demuestran la existencia de Dios, resulta que sólo Dios es el ser perfecto y absoluto y que las otras cosas casi no son o apenas son *(fere non esse et vix esse, Mon.,* 28). Sujeto al devenir y al tiempo de ser de las cosas finitas empieza y cesa continuamente y continuamente cambia; es por esto un ser aproximativo y apenas tal, que no puede compararse con el ser inmutable de Dios. Al cual San Anselmo reconoce aquella necesidad, cuyo concepto iba elaborando la escolástica árabe casi contemporáneamente. La naturaleza de Dios es tal que no puede proceder ni de sí ni de otro; ni se da a sí misma una materia de la que pueda ser sacada, ni otro puede darle tal materia *(Mon.,* 6). Es, pues, originaria y necesaria.

Consiguientemente, las propiedades que se afirman de la naturaleza divina deben ser predicadas de ella *quidditativamente*, no cualitativamente: esto es, como partes o aspectos integrantes de la esencia divina, en nada diversas de esta esencia. Dios no puede ser justo o sabio, si no lo es en sí y por sí; no ciertamente por participación de una justicia o sabiduría distinta de El. Mejor es, por lo tanto, decir, no que Dios es justo, sino que es la justicia; no que tiene vida, sino que es la vida; y análogamente que es la verdad, el bien, la grandeza, la belleza, la felicidad, la eternidad, el poder, la inmutabilidad, la unidad y, en general, todas las cualidades que implican excelencia y perfección en quien las posee *(Mon.,* 15-16).

Por otra parte, todas estas cualidades no pueden subsistir en la esencia divina como una multiplicidad numérica. La naturaleza divina excluye toda composición y no puede constar de partes o de aspectos diversos. Las cualidades diversas que se le atribuyen, en cuanto idénticas a ella, son idénticas entre sí; y así la justicia o la sabiduría y cualquiera otra cualidad es la misma esencia divina, y quien dice una de ellas, dice también ésta *(Mon.,*

17). **De** aquí viene el que la esencia divina no es sustancia, en el sentido de sustrato o sostén de cualidades o accidentes. Es sustancia en el sentido de que subsiste por sí y en sí; pero en este sentido no puede ser comprendida bajo la categoría universal de sustancia, sino que está fuera de todo concepto genérico. La única determinación que se puede atribuir a la esencia divina como sustancia es la espiritualidad; el ser espiritual es, en efecto, más excelente que el ser corpóreo, y por esto lo único que es propio de Dios *(Mon.,* 27).

Una tal sustancia está absolutamente por encima de las variaciones temporales. En la vida divina, no hay sucesión, sino que todo está presente en un único acto indivisible. Está completa de una vez para siempre en su totalidad y no puede tener crecimientos o disminuciones *(Ibid.,* 24). Su inmutabilidad excluye, en fin, que en ella existan caracteres accidentales, que como tales implicarían mutabilidad. Pueden en Dios subsistir tales caracteres, pero no análogamente a lo que es, por ejemplo, el color de un cuerpo, sino sólo como relaciones determinadas, puramente exteriores, como cuando se dice que es mayor que todas las otras naturalezas. Sólo en estos límites, la categoría de accidente no contradice a la naturaleza divina *(Ibid.,* 25).

194. LA CREACIÓN

Puesto que Dios es el ser y las cosas existen tan sólo por participación del ser, toda cosa tiene su ser por Dios. Tal derivación es una creación de la nada. Y, de hecho, las cosas creadas no pueden proceder de una materia. Esta, a su vez, debería derivar de sí misma, lo cual es imposible, o de la naturaleza divina. En este caso, la naturaleza divina sería la materia de las cosas mudables y estaría sujeta a los cambios y a la corrupción de las mismas. Ella, que es el Sumo Bien, estaría sometida a mutabilidad y a corrupción; pero el Bien Sumo no puede dejar de ser tal. La materia de las cosas creadas no puede ser ni por sí ni de Dios; no hay, pues, materia de las cosas creadas. Sólo resta entonces admitir que han sido creadas de la nada *(Ibid.,* 7).

Contra la interpretación (que se encuentra, por ejemplo, en Eriúgena) de que la "nada" de la cual las cosas proceden es algo positivo, por ejemplo, una causa material o una realidad potencial, Anselmo tiene cuidado de añadir que no es ni una materia ni otra cosa real; y que la expresión creación de la nada significa solamente que el mundo primeramente no existía y ahora existe. La expresión "creación de la nada" es idéntica a la que se emplea diciendo que "se ha hecho de la nada" un hombre que ahora es rico y poderoso y antes no lo era. Indica el salto de la nada a algo *(Ibid.,* 8). El mundo ha sido, con todo racionalmente creado, y nada puede ser producido de tal manera sin suponer en la razón de quien produce un ejemplar de la cosa que ha de producirse, esto es, una forma, similitud o regla de ella. Debe, esto es, existir, en la mente divina, el modelo o la idea de la cosa producida, como en la mente del artista humano hay el concepto de la obra que se ha de realizar: con la diferencia de que el artista tiene necesidad de una materia exterior para efectuar su obra, y Dios no, y de que el primero debe sacar de las cosas externas el concepto mismo de la obra,

mientras Dios crea por sí mismo la idea ejemplar *(Ibid.,* 11). En uno y otro caso, no obstante, la idea de la obra es como una palabra interior; Dios se manifiesta en las ideas, como el artista en su concepto; pero la expresión no es una palabra externa, una voz; es la cosa misma, a la cual se dirige el ingenio de la mente creadora *(Ibid.,* 10).

La creación de la nada es precisamente esta articulación interior de la palabra divina. Sin la actividad creadora de Dios, nada existe y nada dura; Dios no solamente lleva al ser a las cosas, sino que las conserva y hace durar continuando su acción creadora. La creación es continua *(Ibid.,* 13). De aquí se sigue que Dios está y debe estar por todas partes; donde El no está, nada hay y nada está en pie. Esto no quiere decir, por cierto, que El esté condicionado por el espacio y el tiempo. En El no hay arriba ni abajo, ni antes ni después; sino que El está todo en todas las cosas existentes y en cada una de ellas, y vive una vida interminable, que es toda a la vez *(totum simul)* presente y perfecta *(Ibid.,* 14, 22-24).

195. LA TRINIDAD

La palabra interior de Dios no es un sonido de voz, sino esencia creadora. Este es el punto de partida de la especulación trinitaria de San Anselmo. Aquella palabra interior es la divina Sabiduría, el *Verbo* de Dios: por él todo ha sido dicho y todo ha sido hecho. El Verbo, por un lado, es idéntico con la esencia de Dios; por otro, idéntico con la esencia de la criatura. Es idéntico con la esencia de Dios, porque no es criatura, sino principio de la criatura, y porque está en Dios, en el cual no subsiste diversidad ni multiplicidad. Por otro lado, es la esencia misma de las cosas creadas; ya que ¿de qué sería Verbo si no fuese Verbo de ellas? Todo verbo es verbo de alguna cosa. ¿Es necesario, entonces, entender que no existiría el Verbo si no existieran las criaturas? La cosa es inconcebible, porque el Verbo es necesario y eterno como Dios mismo. Pero, por otra parte, si las criaturas no existieran, ¿cómo podría ser verbo de lo que no existe? La solución es que el Verbo es en primer lugar la inteligencia que Dios tiene de sí mismo. Así como la mente humana tiene conocimiento y comprensión de sí misma, también Dios: el Verbo es, pues, coeterno con Dios porque es la eterna inteligencia que Dios tiene de sí. Pero, al mismo tiempo, es también Verbo de las cosas creadas. "Con un solo y mismo Verbo el Sumo Espíritu habla de sí mismo y de todas las cosas creadas" *(Ibid.,* 33). Si tales cosas en sí mismas son mudables, con todo son inmutables en su esencia y en su fundamento, que está en el Verbo divino; y existen tanto más verdaderamente cuanto más semejantes son a tal fundamento *(Ibid.,* 34). Por su parte, el Verbo, aun en su identidad con el Sumo Espíritu, se distingue de él: ellos son dos, aunque no pueda expresarse de qué manera lo son. Son distintos por la recíproca relación, por cuanto uno es el Padre y otro el Hijo; y son, en cambio, idénticos en la sustancia, por cuanto en el Padre hay la esencia del Hijo, y en el Hijo la esencia del Padre. Única e indivisible es, en efecto, la esencia de entrambos *(Ibid.,* 43).

Ahora bien, si el Sumo Espíritu se reconoce y se entiende en el Hijo, debe también amarse; sería inútil, en efecto, la inteligencia sin el amor *(Ibid.,* 43).

El amor depende, pues, de la inteligencia que el Espíritu Sumo tiene de sí, esto es, depende a la vez del Padre y del Hijo. Esta dependencia no es generación: el amor no es hijo. Y, sin embargo, es una dependencia que supone participación en su naturaleza común; y puesto que tal naturaleza es espíritu, el amor se llama Espíritu *(Ibid.,* 57). Cada una de las tres personas divinas, participando de toda la esencia divina, recuerda, entiende y ama, sin necesidad de la otra. Aunque la memoria sea propia del Padre, la inteligencia del Hijo, el amor del Espíritu, cada uno de ellos es esencialmente memoria, inteligencia y amor. De la inteligencia, memoria y amor de cada uno de ellos no se derivan otros hijos y otros espíritus: en esto consiste el misterio inexplicable de la Trinidad divina *(Ibid.,* 62-64).

San Anselmo ha procurado aclarar con una imagen este misterio. Consideremos, dice *(De fide Trinitatis,* 8), una fuente, el río que nace de ella y el lago en el cual se recogen sus aguas: damos al conjunto de estas tres cosas el nombre de Nilo. Se trata de tres cosas distintas una de la otra; no obstante nosotros llamamos Nilo a la fuente, Nilo al río, Nilo al lago y, en fin, Nilo a todo el conjunto. No hablamos de tres Nilos, aunque sean tres cosas distintas entre sí. Son tres, la fuente, el río y el lago; pero es siempre el único y mismo Nilo, un solo fluir, una sola agua, una sola naturaleza. Hay aquí una trinidad en uno y una unidad en tres, que es la imagen de la Trinidad divina.

196. LA LIBERTAD

La investigación realizada por Anselmo en el *Monologion* y en el *Proslogion* tiende a comprender a Dios en su esencia y en su existencia. Anselmo intenta traducir con ella la certeza de la fe en verdad filosófica; y con esto ofrecer un camino de acercamiento a la verdad revelada, tal que el hombre pueda llegar hasta ella lo más cerca posible. Pero paralelamente a esta investigación, Anselmo emprende otra, dirigida al hombre y a sus posibilidades de elevarse hasta Dios. El tema de esta investigación es la libertad. A ella Anselmo ha dedicado dos obras: *De libero arbitrio* y *De concordia praescientiae et praedestinationis nec non et gratiae Dei cum libero arbitrio,* compuesta, esta último, el año 1109, después de su vuelta a Inglaterra.

La libertad supone, en primer lugar, dos condiciones negativas: que la voluntad sea libre de coacción por parte de toda causa externa y sea libre de necesidad natural interna como es el instinto en los animales *(De libero arbitrio, 2,* 5). La libertad es esencialmente libertad de elección y ésta falta donde hay coacción y necesidad. Supuesto esto, Anselmo excluye que la libertad pueda definirse (como había hecho Escoto) como posibilidad de escoger entre pecar y no pecar. Si fuera así, ni Dios ni los ángeles, que no pueden pecar, serían libres. En todo caso, además, quien no puede perder lo que le favorece es más libre que aquel que lo puede perder; y así quien no puede alejarse de la rectitud de no pecar es más libre que cualquier otro individuo que pueda hacerlo. La capacidad de pecar no aumenta ni disminuye la libertad; por esto no es parte o elemento de la libertad *(De lib. arb.,* 1). El primer hombre ha recibido de Dios originariamente la rectitud de

la voluntad, esto es, la justicia. Hubiera podido y debido conservarla; y a este fin precisamente le fue dada la libertad. Esta, pues, no es arbitrio de indiferencia, esto es, voluntad que se decide indiferentemente entre el bien y el mal; es la capacidad positiva de conservar la justicia originaria y de conservarla por la misma justicia, y no en vista de un motivo extraño *(Ibid.,* 13).

Este poder en que consiste la libertad no lo pierde el hombre en ningún caso, ni siquiera con el pecado. Como quien ya no ve un objeto, conserva la capacidad de verlo, porque el no verlo depende de la lejanía del objeto y no de la pérdida de la vista, así la capacidad dé conservar la rectitud de la voluntad permanece en el hombre aun a través del pecado y entra en acción apenas Dios restituye la rectitud de la voluntad al hombre que la ha perdido.

Ahora bien, el hombre puede perderla sólo por un acto de su voluntad y nunca por causas externas. Dios mismo no puede quitársela al hombre. Puesto que consiste en querer lo que Dios quiere que se quiera, si Dios la quitase al hombre, no querría que el hombre quisiera lo que El quiere que quiera. Puesto que esto no se puede imaginar, Dios no puede quitar al hombre la voluntad justa; solamente puede perderla el hombre. Nada, pues, es más libre que la voluntad *(Ibid.,* 11).

No contradice a esto la frase bíblica de que el hombre que peca se convierte en "esclavo del pecado". Que se convierta en esclavo del pecado significa sólo que pierde la rectitud de la voluntad y que no tiene la capacidad de volverla a adquirir sino por don gratuito de Dios. La esclavitud del pecada es la *impotentia non peccandi:* el hombre que ha perdido la rectitud de la voluntad no puede dejar de pecar; pero aun así permanece libre, porque conserva la posibilidad de conservar aquella rectitud, si le es devuelta.

De esto resulta que Anselmo, como San Agustín, establece una estrecha relación entre la libertad humana y la gracia divina. No hay duda de que la voluntad quiere rectamente sólo porque es recta. Pero como la vista buena no es buena porque ve bien, sino que ve bien porque es buena, tampoco la voluntad es recta porque quiere con rectitud, sino que quiere con rectitud porque es recta. Esto quiere decir que la voluntad recibe su rectitud no de sí misma (desde el momento que cada acto recto suyo la presupone), sino de la gracia divina *(De Concord. praesc.,* q. 3, 3). La última condición de la libertad humana es, pues, la gracia divina. Como capacidad de conservar la justicia originaria, la libertad humana, está condicionada por la posesión de esta justicia; y tal posesión sólo puede venirle de Dios.

197. PRESCIENCIA Y PREDESTINACIÓN

Como la libertad humana no se opone para nada a la gracia divina, ningún límite o restricción aportan tampoco a la libertad misma la presciencia y la predeterminación divina. Ciertamente Dios prevé todas las acciones futuras de los hombres; pero esta previsión no impide que las acciones sean efectuadas libremente. Dios en efecto prevé las acciones de los hombres en la libertad, que es atributo fundamental de las mismas. No es menester decir, afirma San Anselmo, "Dios prevé que yo pecaré o que yo no pecaré", sino

que es necesario añadir que El prevé que yo pecaré o no pecaré sin necesidad; y así, tanto si peco como si no peco, una y otra cosa serán libres, porque Dios mismo prevé que esto sucederá sin necesidad *(De Concord, praesc.,* q. 1, 3). Hay una doble necesidad: una que precede al efecto, otra que sigue a la realización de una cosa. La primera es verdaderamente determinante, la segunda no. La primera está, por ejemplo, incluida en la afirmación "los cielos giran necesariamente"; la segunda está contenida en la afirmación "tú hablarás". De hecho, la necesidad natural obliga a los cielos a moverse, mientras que no hay ninguna necesidad que obligue al hombre a hablar. Aun en este caso, la previsión se verificara y, por tanto, es cierta; pero su certeza en nada anula ni disminuye la libertad del hecho previsto. Indudablemente, lo que es no puede no ser. Una acción libre, una vez que se ha verificado, tiene una necesidad de hecho, que obliga a admitirla tal como es. Pero esta necesidad de hecho no anula la libertad, aunque la haga previsible con absoluta certeza por parte de Dios.

Consideraciones análogas valen para la predestinación. Dios predestina a la salvación a los elegidos, y aquellos que no predestina están condenados. Se puede, por tanto, hablar también de una predestinación" de los condenados, por cuanto Dios permite su condenación: aunque la predestinación sea sólo positiva y efectiva para los elegidos. La predestinación tiene en cuenta la libertad. Dios no predestina a nadie naciendo violencia a su voluntad, sino que deja siempre la salvación en manos del predestinado. Como la presciencia, que no se engaña nunca, sabe de antemano todo lo que sucederá, sea que acontezca necesariamente, sea que suceda libremente, así la predestinación, que no cambia nunca, no predestina sino en virtud y en conformidad con la presciencia *(De concordia praesc., a. 2,* 3). Son predestinados a la salvación solamente aquellos cuya buena voluntad Dios conoce de antemano.

198. EL MAL

Se relaciona con conceptos agustinianos el tratado de Anselmo sobre el problema del mal. Como hay dos especies fundamentales de bien, la justicia y lo útil, así también hay dos especies fundamentales de mal: la injusticia *(malum injustitiae)* y el daño *(malum incommodi).* El mal verdadero y propio es sólo la injusticia. La injusticia es siempre algo negativo: es la pura y simple negación de lo que debe ser, esto es, de la justicia. Y puesto que el bien sólo es verdaderamente la justicia, el mal no tiene en ningún caso realidad positiva: es una pura negación y puede, con todo derecho, ser llamado la nada *(De casu diaboli,* 12-26).

En cuanto al daño, esto es, el mal físico, también es en su esencia una negación; pero alguna vez va acompañado por una acción positiva, en la cual, en realidad, se piensa cuando se le llama mal. Así no hay duda de que la ceguera, por ejemplo, es simple negación de la vista; pero va acompañada de tristeza y dolor, que son realidades positivas y constituyen el aspecto pavoroso del mal *(Ibid.,* 26). Con todo, la tristeza, el dolor y el horror que estas cosas determinan en el alma siguen a la privación del bien que es el verdadero fundamento de todo mal. El verdadero y único bien es la justicia,

por la cual son buenos, esto es, justos, los ángeles y los hombres y por la cual la misma voluntad es buena o justa. Ahora bien, la justicia consiste en la conformidad de la voluntad humana con la voluntad divina. La voluntad de la criatura racional debe estar sometida a la voluntad divina y el que no tributa a Dios este honor debido le quita lo que es suyo y por eso peca. A Dios solamente corresponde el tener voluntad propia, esto es, no sujeta a nadie. Todo el que se atribuye una voluntad propia se esfuerza por hacerse semejante a Dios *per rapinam y* por privar a Dios, en lo que a El se refiere, de su dignidad y singular excelencia *(De fide Trinit.,* 5).

El rasgo característico de estas formulaciones de Anselmo es la reducción de todo valor moral a la voluntad, en la cual solamente reside la justicia y la injusticia. Los apetitos sensibles, por su parte, no son buenos ni malos. El hombre es justo o injusto, no porque los sienta o no, sino solamente porque consiente o no con la voluntad. El pecado consiste no en sentirlos, sino en consentirlos *(De concep. virg.,* 4). El único origen del mal es la misma voluntad. La voluntad puede perder su rectitud en cuanto quiere lo que no debe querer; pero el poderla perder no es fundamento del mal; ya que no la pierde en realidad porque *puede* perderla, sino solamente porque *quiere* perderla. El mal no tiene otra causa positiva. Tampoco puede atribuirse a Dios, porque no se puede decir que El dé a los hombres una mala voluntad, sino en el sentido de que no impide, pudiéndolo, una tal voluntad. Dios, en cambio, es causa directa de la voluntad justa. Todo lo que hay de bueno en la voluntad y en las acciones de los hombres, procede de su gracia: el mal procede sólo del hombre.

Y así como la voluntad es el único sujeto de las valoraciones morales, así también sólo ella es responsable y puede ser castigada. No hay pena que no esté dirigida contra la voluntad y ninguna cosa puede sufrir un castigo si no está dotada de voluntad. Así como es la voluntad la que actúa sobre los miembros y los sentidos, así también es la voluntad la que en los miembros y en los sentidos es castigada o deleitada *(Ibid..* 4). En un solo caso el pecado no depende de la voluntad, y es el caso del pecado original. Adán pecó por propia voluntad; sus descendientes pecan por necesidad natural *(Ibid.,* 23). Pero en Adán estaba presente toda la naturaleza humana; en él, pues, han pecado todos los hombres, no personalmente, sino en su origen y en su naturaleza común.

199. EL ALMA

La doctrina de Anselmo sobre el alma sigue las huellas de la agustiniana, con algún desarrollo notable por lo que se refiere a la demostración de la inmortalidad. El hombre está compuesto de dos naturalezas, el alma y el cuerpo *(Medit.,* 19); la parte más alta, porque está más cercana a la suma esencia, es el alma y precisamente el entendimiento. Y, de hecho, sólo a través de la inteligencia se puede conocer y buscar a Dios y puede el hombre acercarse a El. El alma es como un espejo en el cual se mira la imagen de la Suma Esencia, que no se puede contemplar cara a cara. Anselmo sigue aquí a San Agustín: el alma recuerda, entiende y se ama a sí misma; y en esto reproduce la Trinidad divina, que es precisamente Memoria, Inteligencia y

Amor *(Monol.,* 67). La naturaleza del alma señala su destino. El alma debe tender a expresar con actos de voluntad la imagen de la Trinidad divina que está impresa en ella naturalmente: debe, por consiguiente, empeñar toda su voluntad en recordar, entender y amar al Sumo Bien; tal es el fin de su existencia *(Ibid.,* 68).

De este destino se deriva su inmortalidad. Si el alma está destinada a amar sin fin la Suma Esencia es menester que viva siempre y que la muerte no interrumpa en cierto punto, sin demérito suyo, el amor que debe a Dios. Tampoco Dios podría reducir a la nada una criatura que El ha creado para que le amase o permitir que le sea quitada a la criatura que le ama la vida que El le ha dado, cuando ella aún no le amaba, para que pudiera amarle: tanto más que el Creador ama a toda criatura que verdaderamente lo ama. Es, además, evidente que una vida empleada en el amor de Dios no puede ser más que feliz. El alma tiene, pues, asegurada por su destino una vida eterna y feliz *(Ibid.,* 69). Pero la inmortalidad no se refiere solamente al alma que ama a Dios. Si para el alma que ama a Dios, la inmortalidad es, por parte de Dios, un don de amor, para el alma que desprecia a Dios, la inmortalidad es, por parte de Dios, un acto de justicia. Sería, en efecto, injusto que el alma que desprecie a Dios fuese castigada con la pérdida de la vida y del mismo ser, y con esto no tuviese otro castigo que volver al estado en que se encontraba antes de toda culpa, esto es, antes de existir. Aun el alma injusta debe ser, por tanto, inmortal, para sufrir una pena eterna, así como es inmortal el alma justa para gozar del premio eterno *(Ibid.,* 71). Todas las almas son, pues, inmortales, tanto las justas como las injustas; aun aquellas que no son capaces ni de una cosa ni de otra, como las almas de los niños, deben serlo, porque deben tener la misma naturaleza *(Ibid.,* 72).

Sabemos por el biógrafo Eadmer que Anselmo murió mientras intentaba ansiosamente aclarar la naturaleza y el origen del alma. Poco, en efecto, nos dicen sobre este problema las obras que nos ha dejado. La investigación de Anselmo, que empieza con Dios, se concluía con el alma humana. Verdaderamente, Anselmo había hecho suyas las palabras de San Agustín: "Deseo conocer a Dios y el alma: y nada más."

BIBLIOGRAFÍA

§ 190. Las obras de San Anselmo en *P. L.* 158°-159°, ed. Sehmitt, 5 vol., Roma-Londres, 1938-1951. *Opere filosofiche,* trad, ital. de C. Ottaviano, 3 vol., Lanciano, 1928.- De Rémusat, *Saint-Anselme de Canterbury;* Domet de Vorges, *Saint-Anselme,* París, 1901; Levasti, *Sant'Anselme,* Bari, 1929; Vanni-Rovighi, *Sant'Anselmo,* Milán, 1949, con bibliografía.

§ 191. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la Philosophie et la fot de Bérenger de Tours a Saint-Thomas,* París, 1909; Betzendörfer, *Glauben und Wissen bei den grossen Denkern des Mittelalters,* Gotha, 1931; Gilson, en "Arch. Hist. Doct. Lit. Moyen Age", 1934, 5-5 1.

§ 192. Koyré *L'idée de Dieu dans la Philosophie de Saint-Anselme,* París, 1923; K. Barth, *Fides quaerens intellectum,* Munich, 1931. Sobre el argumento ontológico en la escolástica: Daniels, en "Beitráge" VIII, 1-2. Muchos filósofos han tomado partido sobre el argumento ontológico y de las discusiones con respecto a esta materia hay frecuentes alusiones en la presente obra.

§ 193. Seeberg, *Dogmengeschichte,* III, 1913, p. 150 y sigs., 207-226.

§ 196. Baeumker, en "Beiträge", X, 6, 1912.

§ 198. Martin, *La question du péché originel dans Saint-Anselme,* en "Revue des Sciences philos. et théol.", 1911, p. 735-749.

CAPITULO V

DISCUSIÓN SOBRE LOS UNIVERSALES

200. EL PROBLEMA Y SU SIGNIFICADO HISTÓRICO

A partir del siglo XII, uno de los temas más frecuentes de discusión entre los escolásticos es el llamado problema de los universales. El problema fue planteado siguiendo un pasaje de la *Isagoge* (introducción) de Porfirio a las *Categorías* de Aristóteles y los comentarios de Boecio a este respecto. El pasaje de Porfirio es el siguiente: "Sobre los géneros y las especies no diré aquí si subsisten o bien si están solamente en el entendimiento, ni en caso de que subsistan, si son corpóreos o incorpóreos, separados de las cosas sensibles o situados en las mismas expresando sus caracteres uniformes" *(Isag.,* 1). De las alternativas señaladas en este pasaje por Porfirio sólo una no encuentra comprobación en la historia de la disputa: aquella por la cual los universales serían realidades corpóreas. En compensación, se verifica históricamente una alternativa que Porfirio, a lo que dicen, no había previsto: o sea, que el universal no exista ni siquiera en el intelecto y sea sólo un nombre, un *flatus vocis.* De todas formas, del pasaje de Porfirio resulta que las dos soluciones fundamentales del problema son las que más tarde se llamaron del *realismo* (o *formalismo) y* del *nominalismo* (o *terminismo):* la primera de ellas afirma, mientras la otra niega, que los universales existan de alguna manera fuera del alma. Las soluciones que la disputa de los universales halló en la escolástica fueron muchísimas: Juan de Salisbury *(Metalogicus* II. 17) daba su primer resumen, aunque incompleto (Cfr. Prantl, *Geschichte der Logik,* II, p. 121 v sigs.).

Aunque el problema de que se trataba no era nuevo (como lo veremos enseguida) el hecho de su planteamiento explícito (por más que referido a un texto antiguo) y del reconocimiento de la posibilidad de resolverlo en varias direcciones es ya muy significativo de por sí y puede admitirse como un indicio del nuevo espíritu que comienza a dominar en la escolástica a partir de los últimos decenios del siglo XI. Con anterioridad a este período, ningún pensador llegó a dudar de que los géneros y las especies fueran *ideas* arquetipos en la mente divina y *formas* de esta mente impresa en las cosas. Desde este punto de vista, el problema del universal carecía de sentido. El mero hecho de plantearlo significa admitir que puede resolverse incluso en forma distinta de las doctrinas que la escolástica primitiva había tomado de la patrística y que se habían convertido en patrimonio de la especulación teológica. Por consiguiente, el planteamiento del problema significa la consideración del mismo desde un punto de vista que ve en los universales

no sólo los instrumentos de la acción creadora de Dios sino también, y ante todo, los instrumentos o las condiciones de las operaciones cognoscitivas del hombre. En consecuencia, el planteamiento de este problema es de por sí la instauración de un punto de vista que mira más al hombre que a Dios: este problema, planteado en los términos de Porfirio, no es más que el problema de la validez del conocimiento racional en general. Es el indicio de una nueva importancia atribuida al hombre; y desde este punto de vista, hasta las innumerables sutilezas a que dio lugar pueden ser consideradas como la expresión de la nueva libertad con la que el hombre se contempla a sí mismo y a sus propios problemas. Esta nueva libertad, que se manifiesta también (como lo veremos en el capítulo siguiente) con la atención renovada que los filósofos prestan al mundo de la naturaleza y a sus problemas, acompaña y despierta el renacimiento económico y social de la época: lo cual se expresa en la formación y consolidación de las repúblicas marineras y de los municipios, en los intercambios, en los viajes, en la economía mercantil y, en general, en la reanudación de las actividades y del espíritu laico.

Desde el punto de vista de la historia de la lógica, el planteamiento del problema de los universales viene condicionado por la posibilidad reconocida de una alternativa distinta de la metafísica o teológica que había sido admitida sin discusión en el período anterior. Esta es la alternativa *nominalista* que se denominó inmediatamente la *vía moderna* de la lógica y que no es mas que la corriente cínico-estoica de la lógica antigua, expresada en las obras de Boecio y de Cicerón y contrapuesta a la orientación tradicional de signo platónico-aristotélico. Sustancialmente, nominalismo y realismo corresponden a estas dos tendencias originales. Para el realismo, es decir, para la tradición lógica platónico-idealista, el universal es, además del *conceptus mentis,* la esencia necesaria o la sustancia de las cosas y la idea de Dios. Para el nominalismo, es decir, para la tradición estoica, el universal es un *signo* de las mismas cosas que *está en lugar (supponit)* de ellas. Mientras disputan sobre el problema buscándole siempre nuevas soluciones (que apenas si se distinguen unas de otras), los escolásticos, con su desenvuelto eclecticismo, no renuncian a los resultados que pueden obtenerse en el campo de la lógica apelando a uno u otro de los dos planteamientos. A partir del siglo XIII, los tratados de lógica yuxtaponen simplemente las doctrinas lógicas aristotélicas con las estoicas, dando a ambas la misma importancia sin preocuparse de sus distintos planteamientos teóricos. Las *Summulae logicales* de Pedro Hispano vienen a ser el modelo más famoso de esta yuxtaposición.

El antagonismo entre realismo y nominalismo, entre la vía antigua y la vía moderna es, pues, un antagonismo de fondo que sobrepasa el alcance de las disputas sutiles, abstractas y muchas veces enojosas, a que dio lugar. El realismo se puede emplear en plan teológico y cosmológico; el nominalismo, no. De ahí que las corrientes de la escolástica que se inspiraron en el realismo fueran las que se empeñaron en defender la teología y la concepción teológica del mundo. En cambio, las que se inspiraron en el nominalismo, por lo general, se enfrentaron contra la teología y adoptaron una posición crítica con respecto a la concepción teológica del mundo, lanzándose a veces a innovaciones atrevidas que presagian la preparación de- nuevas concepciones acerca de la naturaleza y del hombre. Así se explica

por qué, al final de la escolástica, tuviera predominio el nominalismo: los problemas de la teología, relegados al dominio de la fe, no interesaban ya a la filosofía, que se orientaba hacia otros campos, en los que se podían considerar más eficaces y adecuados los poderes racionales del nombre.

201. ROSCELINO

La primera fase ruidosa de la disputa de los universales fue provocada por la entrada en escena de la filosofía del nominalismo en su forma extrema, defendida por una figura extraordinaria: Roscelino.

Otón de Freising, en su crónica *Sobre las hazañas de Federico* (I, 47), afirma que Roscelino "fue el primero en nuestros tiempos que propuso en la lógica la doctrina de las palabras *(sententiam vocum)'*. Sabemos que Roscelino nació en Compiègne, estudió en Soissons y Reims y enseñó como canónigo en la escuela catedral de Compiègne, después en la de Loches, Bretaña, donde tuvo entre sus alumnos a Abelardo, y luego también en Besançon y Tours. Su muerte debió acaecer entre 1123 y 1125, como se puede conjeturar por los apostrofes que Abelardo le dirige en sus escritos.

Tenemos de Roscelino solamente una carta dirigida a Abelardo sobre la cuestión de la Trinidad. No sabemos si escribió alguna otra cosa o si sus obras no han sido todavía halladas en los manuscritos medievales. Es probable que no escribiera nada más, porque sus adversarios Anselmo, Abelardo y Juan de Salisbury no le atribuyen ningún libro y los Padres del Concilio de Soissons, que condenaron su doctrina trinitaria, no hubieran dejado de entregar a las llamas sus escritos, si hubieran existido. No podemos, pues, conocer la doctrina de Roscelino más que por los escritos de sus adversarios, y especialmente de Anselmo y Abelardo. Anselmo coloca a Roscelino entre los dialécticos, más aún, entre los herejes dialécticos de su tiempo, "los cuales creen que las sustancias universales no son otra cosa que un soplo de voz *(flatus vocis);* éstos, por "color", no pueden entender otra cosa que el cuerpo coloreado, y por "sabiduría" otra cosa que la misma alma del hombre'. San Anselmo añade la explicación de semejante opinión: permanecen enredados en los sentidos y no consiguen librar a la razón de ellos. "En sus almas, la razón que debe ser la parte dominante y juzgadora de todo lo que hay en el hombre, está de tal manera sumergida en las imaginaciones corporales, que no saben librarla de ellas; y permanecen incapacitados para discernirla mientras que, en cambio, se deberían servir de ella sola para la especulación" *(De fide Trin.,* 2). Esta incapacidad de Roscelino para desligar a la razón de la envoltura sensible, es también el motivo, según Anselmo, de la herejía trinitaria defendida por el clérigo de Compiègne: "Quien no comprende ni siquiera de qué manera los hombres constituyen la única especie hombre, ¿cómo podría comprender de qué manera, en la misteriosísima naturaleza divina, varias personas, cada una de las cuales es un Dios perfecto, constituyen un solo Dios? Y quien tiene la mente tan oscura que no sabe distinguir entre el caballo y su color, ¿cómo podría distinguir entre un único Dios y sus diversas relaciones? En fin, quien no entiende que el hombre no es el individuo mismo, de ninguna manera entenderá por hombre la naturaleza humana" *(Ibid.).* Juan de

Salisbury nos da un testimonio análogo sobre el nominalismo de Roscelino: le pone "entre aquellos que afirman que los géneros y las especies no son otra cosa que voces" (*Metal.*, II, 13; *Policrat.*, VII, 12). Abelardo nos ilustra otro aspecto de tal nominalismo. Roscelino sostuvo que es imposible que las cosas consten de partes y que las partes de las cosas son, como la especie, nombres diversos de las mismas cosas *(Obras inéditas,* edic. Cousin, 471).

Se ha visto como San Anselmo relaciona con el nominalismo la herejía trinitaria de Roscelino. El mismo nos dice que, según Roscelino, "las tres personas de la Trinidad son tres realidades como tres ángeles y tres almas, aunque son idénticas absolutamente por voluntad y poder" *(De fide Trin.*, 3); y que, además, se podría decir, si el uso lo admitiera, que son tres divinidades (*Epist.*, II, 41). Pero sobre esta doctrina tenemos alguna referencia de Roscelino mismo en su carta a Abelardo. Roscelino comienza identificando *persona* con *sustancia,* a propósito de Dios. Puesto que en Dios diversos nombres no indican realidades diversas, sino la misma, única, simplicísima realidad, persona no puede significar otra cosa que sustancia. Pero si las personas son diversas porque una engendra a la otra y la otra es engendrada, es evidente que son diversas las sustancias de la Trinidad divina. La Trinidad es una por la comunión de las tres sustancias, no porque esté constituida por una sustancia sola. A la Trinidad se le reconoce, pues, una unidad de semejanza o de igualdad, no de sustancia. De ello resulta que Roscelino ha deducido su trideísmo de la identificación de sustancia y persona (que en la tradición eclesiástica siempre han sido distintas): y ha sido llevado a esta identificación por suponer que las determinaciones diversas que se atribuyen a Dios no son mas que nombres diversos de una realidad única.

La herejía de Roscelino fue condenada por primera vez en un Concilio que se celebró en Reims el 1092 ó 1093. Se le obligó a abjurar y él se sometió por temor de ser asesinado por el pueblo de Reims; pero, habiendo dejado la ciudad, volvió a defender su tesis. Fue de nuevo condenado en el 1094 en un Concilio convocado por el rey Felipe para celebrar sus bodas con Bertrana. Expulsado de Francia, se dirigió a Inglaterra, donde una nueva persecución le obligó a volver a Francia. Volvió a aparecer en el 1121 para combatirla doctrina de Abelardo sobre la Trinidad. Su carácter nos aparece, por la carta que poseemos de él, como poco recomendable: ataca a Abelardo en los términos más violentos y le echa en cara cínicamente la mutilación que le había sido infligida.

202. GUILLERMO DE CHAMPEAUX

Se opone al nominalismo de Roscelino el realismo de Guillermo de Champeaux. Nació en Champeaux, cerca de Melun, hacia el 1070, y fue discípulo en París de Anselmo de Laón (muerto en 1117), que contó entre sus alumnos algunos de los hombres más notables de su tiempo, entre los cuales estuvieron Abelardo y Gilberto. Hacia el 1108, Guillermo pasó de la escuela catedral de París a la abadía de San Víctor, de la cual fue prior y abad. Luego fue nombrado obispo de Châlons-sur-Marne. Vivió hasta su muerte en gran amistad con San Bernardo, y murió el año 1121.

De sus numerosos escritos nos quedan: el *De Eucaristía*, el *De origine animae* y un diálogo *Sobre la fe católica.*

Por lo que se refiere a su doctrina sobre los universales, nuestra principal fuente es la polémica que contra él desarrolló Abelardo. Guillermo sostenía la realidad sustancial de los universales y afirmaba que tal realidad se halla enteramente en todos los individuos, los cuales son multiplicados y diferenciados entre sí por cualidades accidentales. Por ejemplo, la especie "hombre" es una realidad que permanece una e idéntica en todos los hombres: a ella se añaden después las cualidades accidentales que son diversas en Sócrates, Platón y en los otros individuos particulares (Abelardo, *Obras inéditas, De gen. et spec.*, 513).

Abelardo, que fue discípulo de Guillermo, se gloría de haberle obligado, con potentísimos argumentos, a cambiar, más aún, a abandonar del todo, esta tesis. He aquí el texto de Abelardo (*Hist. calam.*, 2): "El corrigió su opinión diciendo que la realidad universal se encuentra en los individuos no esencialmente, sino individualmente". Se individualiza, esto es, en los individuos de manera que pierde su unidad esencial y se multiplica con ellos; lo cual es una renuncia a afirmar la realidad en sí del universal. Pero con esto la tesis del realismo no quedaba del todo abandonada: estaba sólo abandonada la realidad separada y universal del universal y se admitía el universal *in re,* el universal individualizado e incorporado a la misma cosa individual. Es ésta una segunda fase del pensamiento de Guillermo. Mientras la primera niega efectivamente la realidad de los individuos, reduciéndolos a meras modificaciones accidentales de la esencia universal, la segunda sostiene la realidad de los individuos, afirmando, no obstante, la presencia en ellos de la esencia universal individualizada. Un fragmento de las *Sentencias* nos hace conocer una tercera fase de la doctrina de Guillermo sobre los universales: la esencia común de los individuos particulares no sería tampoco la misma, sino que los diversos individuos tendrían sólo esencias semejantes. En esta tercera fase la doctrina de Guillermo se transforma en puro conceptualismo.

203. EL TRATADO "DE GENERIBUS ET SPECIEBUS"

El tratado *De generibus et speciebus* fue considerado por Cousin como una obra de Abelardo e incluido entre sus obras inéditas. Ritter fue el primero en negar esta atribución y atribuyó el tratado a Joscelino (Gausleno, 1125-1151), obispo de Soissons. Esta atribución ha sido luego confirmada por otros eruditos, y, en efecto, Juan de Salisbury, en su *Metalogicus* (II, 17), atribuye a Gausleno la doctrina de que el universal es el conjunto de las cosas singulares; doctrina contenida en el tratado. En él se define a la especie como todo el conjunto de individuos que tienen la misma naturaleza. "Esa colección, aunque es esencialmente múltiple, se llama tradicionalmente una sola especie, un solo universal, una sola naturaleza a la manera como se habla de *un solo pueblo,* aunque esté constituido por muchas personas" (Abelardo, *Obras inéditas,* edic. Cousin, 527). Para el individuo, la especie es la materia, la individualidad, la forma. Por ejemplo, Sócrates está compuesto de la materia "hombre" y de la forma "Sócrates":

Platón, de una materia semejante, esto es, "hombre", y de una forma diversa, esto es, "Platón", y así en todos los demás. Y como la *socratidad* que constituye formalmente a Sócrates no subsiste fuera de Sócrates, tampoco la esencia "hombre" que en Sócrates constituye la *socratidad*, no subsiste nunca si no es en Sócrates. El punto de vista sostenido en este tratado se acerca mucho al de Abelardo.

BIBLIOGRAFÍA

§ 200. Sobre la discusión de los universales, que ocupa la actividad filosófica de todos los escritores de la época, véase la siguiente bibliografía.

§ 201. La caita de Roscelino a Abelardo está publicada en las obras de Abelardo, en *Patr. Lat.*, vol. 178, 357 y sigs. Nueva ed. de Reiners, en "Beiträge", VIII, 5, 63-80; Picavet, *Roscelin*, París, 1911. Sobre el nominalismo: Reiners, ob. cit.

§ 202. Las obras de Guillermo de Champeaux, en *Patr. Lat.*, vol. 163, 1037-1072. Las *Sententiae* (o *Quaestiones*), en Lefèvre, *Les variations de G. de Cb. et de ¡a question des universaux*, Lille, 1898; Grabmann, *Geschichte der scholast. Methode*, II, 136-168; Weisweiler, *L'école d'Anselme de Laon et de G. de C., Nouveaux documents*, en "Rev. Théol. anc. et méd.", 1932, 237-269, 371-391; De Ghellinck, *Le mouvement théologique au XIIe siècle*, Lovaina, 1948.

§ 203. El *De generibus et speciebus*, se encuentra en las obras inéditas de Abelardo editadas por Cousin; Ritter, *Geschichte d. Phil.*, VII, 1844, p, 364; Prantl, II, 142-147; Robert, *Les écoles et l'enseignement de la Théologie pendant la première moitié du XIIe siede*, París, 1909, 202, 205.

CAPITULO VI

ABELARDO

204. FIGURA HISTÓRICA

Abelardo es la primera gran afirmación medieval del valor humano de la investigación. Esta figura que ni siquiera la tradición medieval ha podido reducir al esquema estereotipado del sabio o del santo; este hombre que ha pecado y sufrido y ha puesto todo el significado de su vida en la investigación; este maestro genial, que ha hecho durante siglos la fortuna y la fama de la Universidad de París, encarna, por vez primera en la Edad Media, la filosofía en su libertad y en su significado humano. Dotado de una gran prestancia física (Eloísa nos lo atestigua, *Ep.*, II en *Patr.*, 178, col. 185, que cuando se dirigía o volvía de sus lecciones con la mirada enérgica y la cabeza erguida, despertaba la admiración de todos), de una elocuencia precisa y tajante, de una extraordinaria potencia dialéctica que le hacía invencible en las disputas estaba destinado al éxito, que efectivamente le sonrió, acarreándole envidias, persecuciones y condenaciones. Pero el centro de su personalidad es la exigencia de la investigación: la necesidad de resolver en motivos racionales toda verdad que sea o quiera ser tal para el hombre, de afrontar con armas dialécticas toaos los problemas para llevarlos al plano de una comprensión humana efectiva. Para Abelardo, la fe en lo que no se puede entender es una fe puramente verbal, carente de contenido espiritual y humano. La fe que es un acto de vida es inteligencia de lo que se cree: a entender deben, pues, ser dirigidas rodas las fuerzas del hombre. En esta convicción está la fuerza de su especulación y su fascinación como maestro. En él se hace claro el significado, de otro modo débil e incierto, de la *ratio* medieval. Para el hombre, la razón es la única guıa posible; y el ejercicio de la razón, que es propio de la filosofía, es la actividad más alta del hombre. Por lo tanto, si la fe no es un empeño ciego que puede también dirigirse a prejuicios y a errores, debe también ser sometida ella misma al examen de la razón. Desde este punto de vista no existe una diferencia radical entre filósofos paganos y filósofos cristianos; si el cristianismo representa la perfección del hombre, también los filósofos paganos, en cuanto filósofos, han sido cristianos en la vida y en las doctrinas (*Theoi. Christ.*, II, 1).

205. VIDA Y ESCRITOS

Las movidas circunstancias de la vida de Abelardo las cuenta él mismo en una carta que lleva el titule de *Historia calamitatum*. Pedro Abelardo había

nacido cerca de Nantes, el año 1079, y había estudiado dialéctica con Guillermo de Champeaux, del cual pronto se hizo adversario y rival. Enseñó primeramente dialéctica en varias localidades de Francia, después desde 1113, teología junto a la escuela catedral de París. Su enseñanza se desarrolló entre disputas clamorosas y polémicas violentas, suscitadas por su intemperancia dialéctica y por la envidia que su éxito provocaba.

En París se enamoró de Eloísa, sobrina de un tal Fulberto, canónigo, que era bella y muy culta, y tuvo de ella un hijo, Astrolabio. Habiéndose casado con ella para aplacar las iras del tío, quiso mantener secreto su matrimonio, temiendo que dañase su fama y carrera de maestro, y envió a Eloísa al convento de Argenteuil, cerca de París, donde ella había sido educada desde niña. Pero el tío y los parientes de la esposa, creyendo que quería desembarazarse de ella, se vengaron haciéndole desvirilizar, mientras dormía. Avergonzado por el ultraje recibido, Abelardo entró en un convento; y los dos esposos se consagraron juntamente a Dios: Abelardo en la abadía de San Dionisio, cerca de París; Eloísa en el monasterio de Argenteuil. En el epistolario de Abelardo se conservan algunas cartas de Eloísa que desbordan afecto y fuerza de resignación.

Después del infortunio, Abelardo renovó, con redoblado entusiasmo, su enseñanza, en un lugar aislado de Nogent-sur-Seine, donde sus discípulos le siguieron y le construyeron un oratorio que él dedicó al Espíritu Santo o Paráclito. En el 1136, reapareció en París, y reanudó sus lecciones sobre la montaña de Santa Genoveva, donde había tenido sus primeros éxitos como maestro. Exaltado por los discípulos por su elocuencia y por el ardor de su dialéctica, envidiado por los otros maestros, Abelardo pronto dio pie a ser tachado de hereje. El Concilio de Soissons condenó su doctrina trinitaria y le obligó a quemar por su mano el libro de *De unitate et trinitate divina* (1121). En los últimos años de su vida sostuvo una polémica con San Bernardo, el cual provocó contra él una condenación en el Sínodo de Sens (1140). Abelardo apeló al Papa y quería dirigirse a Roma para sostener su causa; pero el abad Pedro de Cluny le convenció de que se quedara en Cluny y se reconciliase con la Iglesia, con el Papa y con San Bernardo. Abelardo compuso en esta ocasión una *Apología* y pasó los últimos años de su vida en la abadía de St. Marcel. Allí murió el 20 de abril de 1142, a los 63 años. Sus restos fueron sepultados en el Paráclito y allí fueron llevados y puestos a su lado los restos de Eloísa, veintiún años después (1164).

Abelardo es autor de una *Dialéctica,* compuesta hacia el 1121, y de una obra titulada *Sic et non,* que es la típica expresión de su método. Escribió, además, tres obras sobre el problema trinitario: *Tractatus de unitate et trinitate divina, Introductio ad theologiam, Theologia christiana*. Las referencias contenidas en estas obras permiten conjeturar que la *Theologia christiana* fue compuesta después del *De unitate*, y probablemente entre el 1123-1124, y que la *Introductio* no es más que la primera parte de la *Theologia* condenada en el Concilio de Sens. A continuación compuso un *Comentario sobre la Epístola a los Romanos y* la *Etica o Scito te ipsum*. Posteriores son todavía las *Cartas* a Eloísa, los *Sermones,* los *Himnos*, los *Problemata*, la *Expositio in Examerон*. La carta que lleva el título de *Historia calamitatum* fue escrita entre el 1133 y el 1136. A los últimos años pertenecen el *Carmen ad Astrolabium y* el *Dialogus ínter iudaeum, philosophum et christianum* (1141-1142).

206. EL METODO

Abelardo ha ejercido sobre el desarrollo de la filosofía medieval una influencia poderosísima. Esta influencia es debida, en primer lugar, a su fascinación como maestro. El ha sido, si no el fundador, al menos el precursor de la Universidad de París. Su prestigio de profesor y la superioridad de su método consagraron la celebridad de la escuela de París y prepararon la formación de la Universidad. La obra en la cual ha aclarado mejor y puesto en práctica su método de investigación es el *Sic et non.* Se trata de una colección de opiniones (*sententiae*) de Padres de la Iglesia, dispuestas por problemas, de manera que aparezcan las diversas opiniones como respuestas positivas o negativas al problema propuesto (de donde se origina el título, que significa *sí y no). El* procedimiento amenazaba con acarrear el descrédito sobre la unidad de la tradición eclesiástica, haciendo ver sus contrastes de manera llamativa; pero la finalidad de Abelardo era plantear netamente los problemas para demostrar la necesidad de resolverlos. A este fin él da en el prólogo de la obra un cierto número de reglas. Empieza por distinguir los textos del Viejo y Nuevo Testamento de los textos patrísticos. Los primeros se leen con la *obligación de creer;* los otros con *libertad de juicio.* Si se encuentra en los primeros algo que sea absurdo, es necesario suponer, no que el autor se equivoca, sino que el códice es falso o que se ha equivocado el intérprete o que nosotros no conseguimos entender. Pero por lo que se refiere a los otros textos, mucho de lo que contienen ha sido escrito según opinión, más que según verdad. Cuando en ellos se encuentran opiniones diversas y opuestas sobre el mismo tema, es necesario darse cuenta del fin con vistas al cual hablaba el autor, y es preciso distinguir los tiempos en que la cosa fue dicha, porque lo que se admite en un tiempo está prohibido en otro y lo que es prescrito rigurosamente la mayoría de las veces es después atemperado por la dispensa. En fin, y es la regla fundamental, muchas controversias se pueden fácilmente resolver si se tiene en cuenta que las mismas palabras tienen significados diversos en los diferentes autores.

Hay que realizar, pues, una investigación completa para resolver el contraste entre los textos que tienen autoridad en filosofía. Y si se considera que la disciplina que estudia y prescribe el uso de las palabras y su significado es la *lógica,* se ve que la lógica tendrá, en la investigación escolástica, como la propone Abelardo, un sitio predominante. La lógica equivale a la razón humana. La investigación de Abelardo es una búsqueda racionalista que se ejercita sobre los textos tradicionales para buscar en ellos libremente la verdad que contienen. Esta investigación se entiende como una interrogación incesante *(assidua seu frequens interrogatio).* Principia en la duda, porque solamente la duda promueve la investigación y sólo la investigación conduce a la verdad *(dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus*).

Aquí está, sin duda, el motivo de la fascinación que la personalidad de Abelardo ha ejercido sobre sus contemporáneos y de la eficacia de su enseñanza sobre la escolástica. Abelardo es una de las personalidades que más ha sentido y vivido la exigencia y el valor de la investigación. Los resultados especulativos son para él menos importantes que la investigación necesaria para llegar a ellos. El haber encarnado el espíritu

de la investigación en una época de despertar filosófico, le ha conducido a ser el fundador del método escolástico.

Este método se fijó, muy pronto, después de él, en un esquema que fue seguido universalmente, el esquema de la *questio*, que consiste en partir de textos que dan soluciones opuestas al mismo problema para llegar a dilucidar por un camino puramente lógico el problema mismo. Este método, que primeramente fue tenido como sospechoso y fue combatido, prevaleció luego en toda la escolástica.

207. RAZÓN Y AUTORIDAD

El predominio de la investigación en la especulación de Abelardo confiere naturalmente a la razón la preeminencia sobre la autoridad. Abelardo no niega la función de" la autoridad en la investigación: "Mientras la razón permanece escondida, dice (*Theol. christ.*, III, Migne, col. 1226), basta la autoridad y debe respetarse sobre el valor de la autoridad aquel conocidísimo y fundamental principio, transmitido por los filósofos: no se debe contradecir lo que parece verdadero a todos los hombres o a los más, o a los doctos". A la autoridad es menester confiarse solamente mientras la razón permanece escondida (*dum* raizo *latet*). Pero se convierte en inútil cuando la razón tiene medios de encontrar por sí misma la verdad: "Todos sabemos que en aquello que puede ser discutido por la razón, no es necesario el juicio de la autoridad" (*Theol. christ.*, III, col. 1224). Ciertamente la razón humana no es medida suficiente para entender las cosas divinas (*De unit. et trin.*, edic. Stólzle, 27). A propósito de la Trinidad, por ejemplo, Abelardo afirma explícitamente que no puede prometer en este argumento enseñar la verdad, a la cual ni él ni hombre alguno puede llegar, sino solamente proponer una solución verosímil o cercana a la razón humana y al mismo tiempo no contraria a la fe (*Introd. ad theol.*, II, 2).

Pero esto no supone que la fe no se deba alcanzar y defender con la razón. Si no se debe discutir ni siquiera sobre lo que se debe o no se debe creer, ¿qué nos resta sino dar nuestra fe igualmente a los que dicen la verdad como a los que dicen lo falso? (*Ibid.*,II, 3). No se cree en una cosa porque Dios la haya dicho, sino que se admite que El la ha dicho, porque se nos convence de que la cosa es verdadera. Una fe ciega, prestada con ligereza, no tiene ninguna estabilidad y es incauta y carente de discernimiento: es menester, en todo caso, discutir al menos de antemano si es necesario prestar fe o no (*Ibid.*,II, 3). La última convicción de Abelardo está expresada en la *Historia calamitatum* (cap. 9). Aquí dice que escribió el libro sobre la Unidad y Trinidad divina para sus discípulos, los cuales, aun en el campo teológico, buscaban argumentos humanos y filosóficos y querían más razonamientos que palabras. Es necio pronunciar palabras de las cuales no se entiende el significado, porque no se puede creer sino lo que se entiende, y es ridículo predicar a los otros lo que ni quien predica ni quien escucha consigue aprender. *No se puede creer sino lo que se entiende.* Aquí está el verdadero meollo de la investigación de Abelardo. Aun la verdad revelada no es verdad para el hombre, si no se apela a su racionalidad, si no se le deja *entender* y apropiársela.

208. EL UNIVERSAL COMO "SERMO"

En la discusión de los universales la posición de Abelardo es típica y debía influir poderosamente el desarrollo posterior del problema. Y, en efecto, Abelardo fue el primero que fundó su solución no ya en la verdadera o supuesta realidad metafísica del concepto, sino únicamente en *su función,* que es la de significar las cosas.

Parte de la definición del universal dada por Aristóteles *(De interpr.*, 1, 6): "Universal es lo que ha nacido para ser predicado de muchas cosas". En virtud de esta definición, acentúa el carácter lógico y puramente funcional del universal y, por un lado, niega que pueda por cualquier *título* ser considerado como una realidad o *res*, y por otro, que pueda considerarse como un puro *nombre.* No puede ser considerado como realidad porque ninguna realidad puede ser predicada de otra. *Rem de re praedicari monstrum dicunt,* refiere de Abelardo y de sus seguidores Juan de Salisbury en el *Metalogicus* (II, 17). Por otro lado, no puede ser una pura voz, porque aun la voz es como tal una *res,* una realidad particular que no puede ser predicada de otra. La fórmula de Roscelino: *universale est vox*, Abelardo la sustituye por la fórmula *universale est sermo*•. a diferencia de la *vox,* el *sermo* supone predicabilidad, referencia a una realidad significada, lo que la escolástica posterior llamará *intencionalidad,*

Este punto de vista, que encuentra su expresión más clara en las *Glosas a Boecio,* tiene el gran mérito de haber aclarado la naturaleza puramente lógica y funcional del concepto. Es un hallazgo que el ulterior desarrollo de la lógica medieval no olvidará. Por ella, Abelardo puede justificar la realidad objetiva del universal sin recurrir a las hipóstasis metafísicas del realismo. Ciertamente no existe el universal fuera de las cosas individuales. Cuando los filósofos dicen que la especie es creada por el género, no por esto presuponen que el genero preceda a sus especies en el tiempo o exista antes que ellas. El género no es de ningún modo antes que la especie; ni jamás pudo existir un animal que no fuese racional ni irracional: el género no puede existir más que con la especie, como ésta no puede existir más que con aquél (*Introd. ad theol.*, II, 13). Pero que el universal no exista en realidad como tal, no significa que no sea nada. Las cosas singulares en su propiedad o en su naturaleza, son uniformes o semejantes, aunque esta uniformidad o semejanza no constituya a su vez una cosa singular. Todas las cosas separadas, como Sócrates y Platón, son opuestas en número, pero Convienen en alguna cosa, por ejemplo, en que son hombres. Y esta conveniencia o uniformidad es real: Abelardo la define como un *status*, que no es ni una *res* ni un *nihilum*. Cuando se dice que todos los hombres convienen en ser hombres *(in statu hominis),* no se entiende otra cosa sino que son todos hombres y que en esto no difieren en nada (*Philosophische Schriften*, ed. Geyer, p. 19-20). Estas tesis se hicieron típicas del nominalismo medieval y la lógica nominalista las integrará más tarde con la doctrina de la *suppositio*: por medio de ella se expresó la función propia del concepto (como signo) de *estar en lugar*, en las proposiciones y en los razonamientos en que se utilizó, de un conjunto de objetos semejantes entre sí.

209. EL ACUERDO ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA REVELACIÓN

El valor que la investigación filosófica como tal asume ante los ojos de Abelardo, le conduce naturalmente a reconocer el valor de todos aquellos en los cuales la misma investigación se efectúa, aunque estén fuera del cristianismo. Abelardo reconoce así que la verdad ha hablado en los mismos filósofos paganos, los cuales han podido reconocer la naturaleza trinitaria de Dios *(Introd. ad theol.*, I, 20). La distinción entre filósofos paganos y cristianos pierde para él valor: están asociados por la investigación. Tanto la vida como la doctrina de los filósofos, dice, encarna en el más alto grado la perfección evangélica o apostólica, y poco o nada se alejan de la religión cristiana (*Theol. christ.*, II, I, col. 1184).

El intento fundamental de Abelardo en sus especulaciones teológicas, es precisamente mostrar el acuerdo sustancial entre la doctrina cristiana y la filosofía pagana. Se da cuenta de que en esta tentativa fuerza el sentido literal de las expresiones de los filósofos a quienes se refiere; pero se defiende recordando que los mismos profetas, cuando a través de ellos habla el Espíritu Santo, no entienden más que en parte el significado de sus palabras: las cuales muchas veces son declaradas e interpretadas por otros *(Introd. ad theol.*, I, 20).

Conforme a estos presupuestos, el tratamiento racional del dogma trinitario es conducido por Abelardo, demostrando el acuerdo sustancial de los filósofos, y en particular de Platón y de los neoplatónicos, con la revelación cristiana. Aun los filósofos paganos han, en efecto, conocido la Trinidad, según Abelardo. Ellos admitieron que la Inteligencia divina o *Nous* ha nacido de Dios y es coeterna con El; y han considerado, además, el alma del mundo como la tercera persona, que procede de Dios y es la vida y la salvación del mundo. "Platón, dice Abelardo, reconoció explícitamente al Espíritu Santo como el alma del mundo y como la vida de todo. Ya que en la bondad divina todo de alguna manera vive; y toda cosa está viva y ninguna está muerta en Dios. Lo cual quiere decir que nada es inútil, ni siquiera los males, que son dispuestos de la mejor manera para bien del conjunto" *(Theol. christ.*, 1, 27, c. 1013). Si Platón dice que el alma del mundo es en parte indivisible e inmutable, en parte divisible y mudable, en cuanto se multiplica y divide en los diversos cuerpos, esto se entiende en el sentido de que el Espíritu Santo permanece indivisible en sí mismo; pero, en cuanto multiplica sus dones, aparece de alguna manera dividido en su acción vivificadora. Cuando Platón dice que el alma ha sido situada por Dios en medio del mundo y que desde allí se extiende igualmente por todo el globo del orbe, quiere indicar de bella manera que la gracia de Dios se ofrece igualmente a todos y que en esta casa o templo suyo, que es el mundo, ella dispone todas las cosas de modo saludable y justo *(Introd. ad theol.*, I, 27). La doctrina coincide así con la fe en la Trinidad; y si Platón dice que la mente y el alma del mundo han sido creadas, es ésta una expresión impropia para indicar la generación de las dos personas divinas del Padre (*Ibid.*, I, 16).

210. LA TRINIDAD DIVINA

Estas analogías guían a Abelardo en sus interpretaciones trinitarias. La distinción de las tres personas está fundada en la distinción de los atributos.

Con el nombre de Padre se indica la *potencia* de la majestad divina por la cual puede hacer todo lo que quiere. Con el nombre de Hijo o Verbo se designa la *sabiduría* de Dios, por la cual El puede conocer todas las cosas y no puede ser engañado en modo alguno. Con el nombre de Espíritu Santo, se expresa la *caridad* o benignidad divina, por la cual Dios quiere que todo esté dispuesto del mejor modo y encaminado al mejor fin. Estos tres momentos de la Trinidad garantizan la perfección divina, ya que no es perfecto en todo quien es impotente en alguna cosa, ni es perfectamente feliz quien puede en algo engañarse, ni perfectamente benigno quien no quiere que todo esté dispuesto de la mejor manera. Los tres atributos de Dios, expresados por las tres personas de la Trinidad, se presuponen y se reclaman mutuamente. De modo que aun cuando la sabiduría pertenece al Hijo y la caridad al Espíritu Santo, sin embargo, tanto el Padre como el Espíritu Santo son la sabiduría completa; y del mismo modo, tanto el Padre como el Hijo son caridad (*Introd. ad theol.*, I, 7-10). Precisamente por esta unidad de los atributos divinos las diversas personas derivan una de la otra. El Padre, que es la potencia, *engendra* en sí su sabiduría, que es el Hijo, por cuanto la misma sabiduría divina es una potencia, esto es, un poder de Dios: el poder de discernir la manera de evitar todo engaño o error, de modo que nada quede escondido al conocimiento de Dios. El Espíritu Santo *procede* del Padre y del Hijo, en cuanto la bondad que es propia del Espíritu, tiene manera de producir sus efectos, en la medida en que procede de la potencia y de la sabiduría de Dios: ya que si no se originase de la potencia estaría falta de eficacia, y si no se derivase de la sabiduría no conocería el mejor modo de emplearse y producir sus efectos. Ahora bien, el Espíritu Santo designa precisamente el proceder de Dios de sí hacia las criaturas, que tienen necesidad de los beneficios de la gracia divina, proceder que está dictado por el amor de Dios (*Ibid.*, II, 14). El Hijo y el Espíritu Santo difieren, no obstante, en su derivación del Dios Padre: el Hijo es engendrado por el Padre, y es de la misma sustancia de] Padre, porque la sabiduría es una potencia determinada; el Espíritu, en cambio, no es de la misma sustancia del Padre y del Hijo, porque la caridad, que es su atributo, no es una potencia ni una sabiduría, aunque esté condicionada en su eficacia por la una y por la otra. Se habla, pues, de *generación* del Hijo del Padre, pero de *procesión* del Espíritu Santo del Padre y del Hijo (*Ibid.*,II, 14).

La relación entre las personas divinas y su generación o procesión, es ilustrada por Abelardo con una comparación. La divina Sabiduría es un aspecto determinado de la divina Potencia, a la manera en que un sello de bronce es una determinada parte del bronce. La divina Sabiduría recibe su ser de la divina Potencia como él sello de bronce recibe su ser del bronce de que está formado. Para que sea un sello de bronce es necesario que exista el bronce; así la divina Sabiduría, que es la potencia de conocer, exige necesariamente que haya una divina Potencia, de la cual está formada. Y así como el bronce se llama la sustancia del sello, así. la divina Potencia es la sustancia de la divina Sabiduría. En esta comparación, el Espíritu Santo es el que se sirve del sello y, por consiguiente, presupone el ser del sello mismo y del bronce que lo forma. Como aquel que sella se sirve, en cuanto sella, de alguna cosa blanda sobre la cual imprimir la imagen que hay en la sustancia del sello, así el Espíritu Santo, con la distribución de sus dones, reconstituye

en nosotros la imagen destruida de Dios, para que de nuevo seamos hechos conformes a la imagen del Hijo de Dios, esto es, de Cristo. En fin, así como el bronce, el sello y el acto de sellar son una sola cosa en su esencia, y con todo son tres cosas distintas, así el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una única esencia, pero son distintos uno del otro por sus atributos personales, de manera que ninguna persona puede ser sustituida por la otra. El bronce como materia no es la forma del sello y recíprocamente. Así el Padre no es el Hijo, y la Potencia divina no es la divina Sabiduría, y recíprocamente (*Introd. ad theol.*, II, 14).

Estas especulaciones trinitarias de Abelardo suscitaron las críticas de San Bernardo, que interpretó los atributos con que Abelardo caracteriza las tres personas divinas como si fueran omnipotencia, semipotencia y no-potencia (*De erroribus Ab.*, 3, 8). Y, en realidad, son teológicamente impropios, porque no salvan la sustancialidad de las personas divinas, que quedan reducidas, según el esquema de Escoto Eriúgena, a tres momentos de la vida divina (modalismo). Pero, de otro lado, la especulación de Abelardo tiene una intencionalidad *cosmológica* más que teológica. El objeto de ella es aclarar la estructura y la constitución del mundo y la relación entre el mundo y Dios, más que el de esclarecer la naturaleza de Dios. Y en esta su intencionalidad cosmológica entendieron y utilizaron la especulación de Abelardo los filósofos posteriores, especialmente los de la escuela de Chartres.

211. LA UNIDAD DIVINA

Por lo que se refiere a la naturaleza de Dios en sí misma, Abelardo repite la especulación negativa de Escoto Eriúgena. No es posible definir la esencia de Dios, porque Dios es inefable. Dios está fuera del número de las cosas porque no es ninguna de ellas. Toda cosa pertenece o a la categoría de sustancia o a otra categoría. Pero lo que no es sustancia no puede subsistir en sí. Ahora bien, Dios es el principio y fundamento de todo, por tanto no puede pertenecer al conjunto de aquellas cosas que no son sustancia. Pero tampoco puede ser incluido entre las sustancias. De hecho, lo propio de la sustancia es permanecer numéricamente una e idéntica, aun pudiendo recibir en sí determinaciones diversas y opuestas. Pero Dios no puede recibir ninguna de tales determinaciones, porque en El no hay nada accidental o mudable. Por esto, mejor que sustancia se debe llamarle *esencia*, dado que en El el ser y el subsistir son absolutamente idénticos. Ningún hombre, ninguna palabra, referida a Dios conserva el significado con el cual se refiere a las cosas creadas. La naturaleza divina se puede expresar solamente con parábolas o metáforas. Nosotros distinguimos, por ejemplo, en la sustancia del hombre, la vida animal, la razón, la mortalidad, etc., aunque la esencia del hombre permanezca numéricamente una e idéntica. De la misma manera podemos suponer que en la divina Sustancia se puedan distinguir atributos diversos, constitutivos de tres personas diversas, aun permaneciendo aquella sustancia una e idéntica (*Introduction ad theol.*, II, 12).

Para entender la unidad de las personas divinas es útil otra imagen que Abelardo toma de la gramática. La gramática distingue tres personas: la que habla, aquella a quien se habla y aquella de quien se habla. Pero admite que

estas tres personas puedan ser atribuidas a un mismo sujeto, ya que mientras la primera persona habla, la segunda puede hablarle a él, y ambos pueden hablar de él; en este caso, se refieren al mismo sujeto las tres personas de la gramática. Además, la primera persona es el fundamento de las otras, porque donde no hay ninguno que hable, no hay tampoco a quien se hable ni nadie de quien se hable. En fin, la tercera persona depende de las dos precedentes, porque solamente entre dos personas que hablan se puede hablar de una tercera persona. En todo esto hay la imagen de la unidad divina: también en ella, en efecto, la segunda persona presupone la primera y la tercera las otras dos. Y así como un solo hombre puede ser primera, segunda y tercera persona gramatical, sin que estas tres personas se confundan y se anulen, así en Dios la misma esencia puede ser las tres personas sin que las tres personas se identifiquen una con otra (*Ibid.*, II, 12).

212. DIOS Y EL MUNDO

Las relaciones entre Dios y el mundo son aclaradas por Abelardo sobre el fundamento de los atributos divinos y, en primer lugar, de la omnipotencia, que es el atributo propio del Padre. La conclusión a que llega Abelardo a propósito de este atributo es que Dios no puede hacer m más ni menos de lo que hace y que por esto su acción es *necesaria*. De hecho, Dios puede hacer solamente el bien. Dios hace lo que quiere; pero quiere el bien. El principio de su acción no es el *sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*: El quiere que suceda sólo lo que es bueno que suceda (*Theol. christ.*, V, col. 1323). Está claro, por consiguiente, que en todo lo que Dios hace o deja de hacer, hay una justa causa. Todo lo que El hace, *debe hacerlo*, porque si es justo que algo acaezca, es injusto que sea omitido (*Introd. ad theol.*, III, 5). Tampoco se puede decir que si Dios hubiese hecho algo diferente de lo que hizo, este algo sería también bueno, en cuanto hecho por él; ya que si lo que no ha hecho fuese bueno como lo que hace, no habría fundamento para su elección ni motivo para obrar una cosa y omitir la otra. Si lo que nace es solamente el bien, puede hacer solamente lo que hace. Tenía, pues, razón Platón al decir que Dios no podía crear un mundo mejor que el que ha creado (*Introd. ad theol.*, III, 5). En Dios, posibilidad y voluntad son lo mismo; es verdad que El puede todo lo que quiere; pero es verdad también que no puede sino lo que quiere. Esta doctrina de Abelardo implica la necesidad de la creación del mundo y el optimismo metafísico. El mundo ha sido necesariamente querido y creado por Dios. Todo lo que Dios quiere lo quiere necesariamente y su voluntad no puede permanecer ineficaz; por tanto, necesariamente lleva a término todo lo que quiere (*Theol. christ.*, V, col. 1325 sigs.).

La necesidad del mundo no supone la ausencia de libertad en Dios. La libertad no consiste en escoger indiferentemente entre hacer una cosa u otra, sino más bien en realizar sin coacción y con plena independencia lo que se ha decidido consciente y racionalmente. Esta libertad pertenece también a Dios: porque todo lo que El hace, lo hace solamente por su voluntad y, por tanto, sin ser obligado por ninguna coacción (*Introd. ad theol.*, III, 5).

Al hombre, Dios le ha concedido la posibilidad de pecar y hacer el mal para que, en comparación con nuestra debilidad, nos aparezca El en su gloria, puesto que no puede en absoluto pecar; y para que cuando nos alejamos del pecado, no atribuyamos esto a nuestra naturaleza, sino más bien a la ayuda de su gracia, que dispone para su gloria no sólo los bienes, sino también los males (*Ibid.*, III, 5).

La necesidad que es propia de Dios se refleja en la acción de Dios en el mundo. Dios todo lo prevé: y aunque su previsión no sea necesariamente determinante respecto a los acontecimientos singulares, no puede, sin embargo, ser desmentida y ellos deben entrar en el orden de su previsión. En este orden entra también la *predeterminación.* Dios predestina a los elegidos a la salvación, pero aun aquellos que El no predestina, y que por esto son condenados, entran en el orden de su providencia del mundo. La acción de Dios jamás carece de motivo, aunque el motivo permanezca oculto a los hombres. Aun la traición de Judas entra en el orden providencial, porque sin ella no hubiera sido posible la redención de la humanidad. Y como la traición de Judas, todos los males que pueden suceder o suceden, son ordenados por la Providencia divina al bien, y tienen su motivo y su resultado inevitable, aunque al hombre le sea imposible darse cuenta de ello (*In Ep. ad Rom., c.* 649-652).

213. EL HOMBRE

El alma humana es, según Abelardo, una esencia simple y distinta del cuerpo. Hay un sentido en el cual se puede decir también que las criaturas intelectuales, como el alma o el ángel, son corpóreas, en cuanto están limitadas por el espacio; pero es un sentido impropio, que se deriva de un concepto engañoso de la corporeidad. El alma está toda presente en todas las partes del cuerpo y es el principio de la vida corpórea. El cuerpo, sólo a través del alma, es lo que es (*Introd. ad theol.*, III, 6). Como naturaleza espiritual, el alma lleva en sí la imagen de la Trinidad divina. Lo que en el alma es la sustancia, en la Trinidad es la Persona del Padre; lo que en el alma es virtud y sabiduría, es en la Trinidad el Hijo, que es virtud y sabiduría de Dios; lo que en el alma es la propiedad de vivificar, es en la Trinidad el Espíritu Santo, al cual corresponde la misión de dar vida al mundo (*Ibid.*, I, 5).

El alma humana está dotada de libre albedrío. "Por libre albedrío, dice Abelardo, los filósofos entienden el libre juicio de la voluntad. El arbitrio es, en efecto, la deliberación o del juicio del alma, por el cual uno se propone hacer o no una cosa. Este juicio es libre cuando ninguna necesidad de naturaleza impone realizar lo que se ha decidido y queda en nuestro propio poder tanto el hacerlo como el omitirlo" (*Ibid.*, III, 7). Los animales no tienen libre albedrío porque no tienen juicio, y hasta nosotros carecemos de libre albedrío cuando queremos lo que no está en nuestro poder o cuando alguna cosa sucede sin nuestra decisión. Como capacidad de verificar voluntariamente y sin coacción la acción que se ha decidido, después de un juicio racional, el libre albedrío pertenece tanto a los hombres como a Dios y, en general, a todos los que no están privados de la facultad de querer. Pertenece también, y en grado eminente, a los que no pueden pecar. El que

no puede pecar no puede ciertamente alejarse del bien; pero esto no implica que está obligado a hacerlo por una necesidad de coacción. Esa imposibilidad no ha de confundirse con una coacción que impida o ate el juicio racional de la voluntad (*Ibid.*, III, 7). Más aún, se puede decir que la libertad de elección es más amplia en el ámbito del bien, cuando el que escoge está libre de la servidumbre del pecado (*Ibid.* III, 7).

214. LA ETICA

El punto central de la ética de Abelardo es la distinción entre vicio y pecado y entre pecado y mala acción. El vicio es una inclinación natural del alma al pecado. Pero si tal inclinación es combatida y vencida, no sólo no da origen al pecado, sino que hace más meritoria la virtud. Pecado es, en cambio, el *consentimiento* dado a esta inclinación y es un acto de desprecio y ofensa a Dios. Consiste en no cumplir la voluntad de Dios, en contravenir una prohibición suya. Es, por consiguiente, un no-hacer, o un no-omitir; un no-ser, una deficiencia, una ausencia de realidad: por tanto, no tiene sustancia (*Scito te ipsum*, 3). La mala acción puede ser cometida aun sin el consentimiento de la voluntad, por tanto, sin pecado; como acontece cuando por defensa se mata a un perseguidor furibundo. El mal del alma es, pues, verdaderamente sólo el pecado, el consentimiento dado a la inclinación viciosa. La vida humana es una continua lucha contra el pecado. "En este mundo, nosotros estamos siempre empeñados en una lucha interior para recibir en el otro mundo la corona de los vencedores. Pero para que haya batalla es necesario que haya un enemigo que resista y que no falte del todo. Este enemigo es nuestra mala voluntad sobre la cual debemos triunfar, sometiéndola al querer de Dios; pero no conseguiremos nunca eliminarla completamente porque debemos tener enemigo contra el cual combatir" (*Ibid.*).

Abelardo está en condiciones de insistir, tomando como base estas premisas, en la pura interioridad de las valoraciones morales. La acción pecaminosa no añade nada verdaderamente al pecado, que es el acto por el cual el hombre desprecia la voluntad divina. Donde falta el consentimiento de la voluntad no hay pecado, aunque la acción sea en sí misma mala (como en el caso de quien mata por necesidad), y donde hay consentimiento de la voluntad a la inclinación viciosa, el desencadenamiento de la mala acción no añade nada a la culpa. Se debe llamar transgresor no al que hace lo que está prohibido, sino solamente a quien consiente en lo que le es vedado por Dios; y así aun la prohibición debe entenderse con referencia no a la acción, sino al consentimiento. "Dios tiene en cuenta no las cosas que hacemos, sino el ánimo con que se hacen; y el mérito y valor del que obra no consiste en la acción, sino en la intención" (*Ibid.*). Una misma acción puede ser buena o mala, y, por ejemplo, ahorcar a un hombre, puede ser un acto de justicia o un acto de maldad.

No siempre el juicio humano puede acomodarse a esta exigencia de la valoración moral. Pero esto sucede porque los hombres no tienen en cuenta la culpabilidad interior, sino el acto pecaminoso externo, que es efecto de la culpa. Solamente Dios, que mira, no las acciones, sino el espíritu con que se

hacen, puede valorar según la verdad el valor de la intención humana y juzgar exactamente la culpa (*Ibid.*, 5). El juicio humano se aleja, por tanto, necesariamente del juicio divino. El primero castiga más la acción que la intención, porque sigue más un criterio de oportunidad que un deber de justicia y mira con preferencia la utilidad común; el segundo atiende, en cambio, exclusivamente a la intención y se inspira en la más perfecta justicia, sin tener en cuenta las consecuencias sociales de la culpa. Pero, por más que eljuicio humano se conforme a necesarios criterios de oportunidad, no es justificable sobre el fundamento de la realidad moral del nombre. En esta realidad no es la acción, sino la intención la que cuenta, y la acción misma es buena solamente cuando procede de una buena intención. Es verdad que la bondad de la intención debe ser real y no aparente; es necesario que el hombre no se engañe creyendo que el fin al que tiende es grato a Dios (*Ibid.*, 11).

Abelardo procede coherentemente en esta ética de la intención y no se para ante las consecuencias teológicamente peligrosas de la misma. Si el pecado está sólo en la intención, ¿cómo se justifica el pecado original? Abelardo responde que el pecado original no es un pecado, sino la *pena* de un pecado. "Cuando se dice que los niños nacen con el pecado original y que todos nosotros, según el apóstol, hemos pecado en Adán, es como si dijese que del pecado de Adán se ha derivado nuestro castigo, esto es, la sentencia de nuestra condenación" (*Ibid.*, 14). Igualmente impropio es llamar pecado a la ignorancia en que están los infieles de la verdad cristiana y las consecuencias que surgen de tal ignorancia. "No constituye pecado el ser infiel, aunque esto impida la entrada en la vida eterna a los que han llegado al uso de razón. Para ser condenado es suficiente no creer en el Evangelio, ignorar a Cristo, no acercarse a los Sacramentos de la Iglesia, aunque se haga esto no por malicia, sino por ignorancia" (*Ibid.*, 14). No se puede tener por culpa no creer en el Evangelio y en Cristo en aquellos que no han oído nunca hablar de él. Afirmar que se puede pecar por ignorancia significa entender el pecado en sentido amplio e impropio, ya que pecado es verdaderamente la ignorancia sólo cuando es efecto de negligencia consciente.

BIBLIOGRAFÍA

§ 205. Las obras teológicas de Abelardo en *P. L.*, 178°. Algunos escritos lógicos fueron publicados parcialmente por Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, París, 1836. Cousin publicó también una nueva edición de las obras ya editadas, juntamente con Jourdain, París, 1849-1859; otros fueron editados por Geyer, *Abaelards philosophische Schriften*, en "Beitrage", XXI, 1-4, 1933; y por Dal Pra, P. *Abelardo. Scritti filosofici*, Milán, 1954.

Otras ediciones: *De unitate et trinitate divina*, ed. Stölzle, Friburgo, 1891 ; *Theologia Summi Boni*, ed. Ostlender, en "Beitrage", XXV, 1939; *Dialéctica*, ed. De Rijk, Utrecht, 1956; *Historia calamitatum*, ed. Monrain, París, 1959.

Remusat, *Abélard*, 2 vols., París, 1845; Ottaviano, *P. Abelardo*, Roma 1931; Sikes, *P. Abelard*, Cambridge, 1932; Gilson, *Héloi'se et Abélard*, París, 1938 (trad. ital., Turín, 1950); Lloyd, *P. Abelard: the Orthodox Rebel*, Londres, 1947; Moore, *Heloise and Abelard*, Londres, 1952.

§ 206. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe suele*, París, 1909; Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, 199-221.

§ 207. Moore, *Reason in the Theology of P. Abelard*, en "Proceed. Cathol. Philos. Assoc.", 1937.

§ 208. **Reiners**, en "Beitràge", VI», 5, 1910; **Geyer**, en "Beitràge" **supl.** I, ***1913***; Arnold, Zar ***Geschichte*** der ***Suppositions theorie***, en **"Symposion", 1952; Moody**, ***Truth*** *and* ***Consequence*** *in Medieval Logic,* **Amsterdam**, 1953.

§ 210, 211. **Grunwald**, en "Beitràge", VII, 3, **36-40**; **Mc Callum**, *A. 's* ***Christian Theology***, Londres, 1948.

§ 214. Dittrich, *Geschichte der* ***Ethik***, III, 67-74; Dal **Pra**, en **"Riv.** Stor. **Filos."**, 1948; en "Acme", 1948.

CAPITULO VII

LA ESCUELA DE CHARTRES

215. EL NATURALISMO CHARTRENSE

El problema de los universales, desde sus primeros planteamientos, constituye la señal de un nuevo interés por el hombre y en particular por sus facultades cognoscitivas; el resultado inmediato de este interés es una mayor autonomía reconocida a tales facultades. Pero el siglo XII nos ofrece también, en algunas orientaciones filosóficas, el ejemplo de un nuevo interés por el mundo de la naturaleza, y también en este caso, el resultado de este interés es el reconocimiento de una mayor autonomía de la naturaleza con respecto a su mismo creador. Este segundo aspecto de la escolástica del siglo XII constituye la orientación seguida por los filósofos que enseñaron en la Escuela catedral de Chartres, que había sido fundada, a fines del siglo X, por Fulberto (muerto en el año 1028). Pero junto al interés naturalista, la escuela de Chartres cultivó también el interés por los estudios literarios y gramaticales y por la lógica, de modo que ella nos presenta la mejor documentación del cambio que experimentó la filosofía escolástica en el siglo XII: un cambio merced al cual el mundo entero del hombre fue indagado y contemplado con renovado interés, aun en el puesto subordinado que el mismo conserva frente a las fuerzas trascendentes que lo rigen.

Los temas de filosofía natural preferidos por los filósofos de Chartres son muy sencillos y vinculados todos ellos con el intento de Abelardo de insertar el *Timeo* de Platón en el árbol de la teología cristiana. Abelardo había identificado la platónica *Alma dei mundo* con el *Espíritu Santo.* Esta identificación la mantuvieron también los filósofos de Chartres, pero ellos identifican además el *Alma del mundo* con la *Naturaleza.* Con lo cual, la naturaleza se convierte en la fuerza motriz, ordenadora y vivificadora del mundo, en cuya acción adquiere una dignidad y un poder autónomo. La naturaleza recibe el nombre de fuerza universal *(vigor universalis)* que no sólo hace ser a cada cosa sino que la hace ser lo que ella es en particular. En las composiciones literarias que expresan imaginativamente y según los modelos clásicos estos mismos conceptos, se la personifica y exalta como a la hija de Dios, generadora de todas las cosas, el orden, el esplendor y la armonía del mundo. Pero lo importante es que, reconocida esta dignidad a la naturaleza, se hace posible también reconocerle cierta autonomía; es decir, resulta posible explicar la naturaleza con la naturaleza; los filósofos de Chartres, al utilizar las fuentes clásicas y patrísticas (especialmente Cicerón)

recurren de buen grado a doctrinas epicúreas y estoicas para sus explicaciones cosmológicas. Naturalmente, la utilización de doctrinas tan heterogéneas —platonismo, epicureismo, estoicismo, mezcladas todas juntas en la retorta de la teología de Abelardo— da lugar a estructuras conceptuales heterogéneas y confusas, de escaso valor científico y filosófico . Sin embargo, la importancia de estas tentativas no está en sus resultados, sino más bien en la orientación filosófica que esbozan: una orientación decidida a tener en cuenta cada vez más a la naturaleza y al hombre, por más que la naturaleza y el hombre se conciban, no en oposición a lo trascendente, sino como manifestaciones del propio trascendente.

El rumbo que encuentra su más rica expresión filosófica en la escuela de Chartres había sido preparado desde el siglo anterior por cierta reanudación de los conocimientos científicos, debida principalmente a los contactos con los árabes. Hasta mediado el siglo XI, por lo que respecta a la ciencia natural y a la medicina, la cultura medieval, se había mantenido inmóvil en la obra de Gerberto de Aurillac. Por aquella misma época, el médico Constantino Africano hizo conocer al mundo occidental, con numerosas traducciones, la ciencia y la medicina griegoárabe. Constantino Africano había nacido en Cartago y había viajado por Oriente y Egipto. En 1060 se estableció en Salerno. En tiempos del abad Desiderio (1058-1087) se hizo monje en la abadía de Montecassino. Tradujo del árabe dos libros de medicina, titulados *Pantegni* y *Viaticum*, que fueron atribuidos luego al médico judío Isaac e impresos bajo su nombre (Lyón, 1515). Después, Constantino tradujo obras médicas del mismo Isaac y de los grandes médicos griegos Hipócrates y Galeno. Llamó la atención sobre la teoría atómica.

Continuó la obra de Constantino el Africano el inglés Adelardo de Bath, (nacido hacia el año 1090) que enseñó varios años en Laon, en la escuela de Anselmo y viajó por España, Italia meridional y Asia Menor, regresando a Inglaterra al cabo de siete años para dar a conocer lo que había aprendido de los árabes. Tradujo entonces los *Elementos* de Euclides y varios escritos árabes de aritmética y astronomía; también compuso dos libros, uno de los cuales *Quaestiones naturales* es una obra física; el otro, *De eodem et diverso,* está escrito en forma de carta a un sobrino y es una alegoría en la que la *filosofía* y la *filocosmia* se disputan al joven Adelardo blasonando cada una de sus propios méritos.

En las *Quaestiones naturales,* Adelardo contrapone explícitamente la razón a la autoridad por lo que se refiere a la investigación del mundo natural. En esta investigación, afirma él, lo que es menester asir y conocer es la *razón* de las cosas *(Quaest. nat.,* 6). Este procedimiento nada quita del poder de Dios, porque Dios lo hace todo, pero no hace nada sin razón: la ciencia humana debe tender precisamente a conocer tal razón (*Ib.*, 1). En la búsqueda de esta razón, Adelardo recurre con frecuencia a la teoría atómica que probablemente tomaba de Constantino Africano y que en este período, como veremos en seguida, se cita mucho, si bien es conocida, más que a través de Lucrecio, a través de los testimonios de escritores patrísticos: Calcidio *(In Tim.*, 279). Ambrosio *(In Hexam.*, 1, 2), S. Agustín (*Ep.*, 118, 4, 28) e Isidoro (*Etim.*, 13, 2, 1 y sigs.). Además de esto, fue el primero en introducir en el Occidente latino la prueba aristotélica de la existencia de Dios, deducida del movimiento *(Quaest. nat.*, 60). De lo cual tal vez pueda

inferirse que debió conocer por medio de los árabes la *Física* de Aristóteles, entonces todavía inaccesible a los filósofos de Occidente, y que cita él en un pasaje (*Ib.*, 18). En cuanto al problema de los universales, Adelardo sigue la solución de Abelardo, aunque expresándola de modo diverso. Los nombres "género", "especie", "individuo" se aplican a la misma sustancia, pero desde un punto de vista diferente. Así, el nombre de género "animal" designa a un sujeto dotado de sensibilidad y de alma; el nombre de especie "hombre" designa a este mismo sujeto, pero añadiéndole razonabilidad y mortalidad; el nombre individual "Sócrates" designa a todas las cosas anteriores, pero añadiéndole una distinción numérica debida a caracteres accidentales. Adelardo concluye afirmando que tenía razón Aristóteles al decir que los géneros y las especies existen sólo en las cosas sensibles; pero añade que también tenía razón Platón al decir que existen en su pureza, como formas sin materia, en la mente divina.

Todos estos temas y motivos se ventilan en la escuela de Chartres cuyo primer representante de importancia fue Bernardo, desde 1114 hasta 1119 maestro en la Escuela catedral y desde 1119 hasta 1124 canciller del Claustro. No poseemos escritos suyos pero conocemos su doctrina por los testimonios de Juan de Salisbury que, en su *Metalogicus* (IV, 35) lo llama "el más perfecto de los platónicos de su siglo". Lo que sabemos de sus doctrinas parece tomado del *Timeo* de Platón, visto a través de Abelardo. Bernardo identificó los géneros y las especies con las ideas platónicas y sostuvo que, como las ideas, son eternos. Sin embargo, no son coeternos con Dios, en el sentido en que son coeternas entre sí las personas de la Trinidad. La ideas, en cuanto subsistentes en la mente divina, carecen de materia y no están sujetas al movimiento: en la materia, subsisten solamente, impresas por Dios, las imágenes de estas formas ideales, que Bernardo llama *formas nativas* y que afirma siguen el destino de las cosas individuales (*Ib.*, II, 17). Pero Bernardo fue, sobre todo (a lo que sabemos) un gramático y un literato, admirador entusiasta de los autores antiguos: decía él que, con respecto a los antiguos, somos como enanos a hombros de gigantes: podemos ver más allá de ellos sólo porque podemos elevarnos a su altura (*Ib.*, IH, 4).

El hermano menor de Bernardo, Teodorico de Chartres, fue hacia 1121 maestro de Chartres; hacia el 1140 enseñaba en París, donde Juan dé Salisbury fue discípulo suyo, y en 1141 fue canciller de Chartres y al mismo tiempo archidiácono de Dreux. Murió hacia 1150. Teodorico es autor de un *Heptateucon*, o manual de las siete artes liberales, del cual se sirvió para su enseñanza y que es un documento del material de estudio del cual se servían las escuelas en la primera mitad del siglo XII; de un comentario al Génesis *Hexaemeron* o *De septem diebus* y de un comentario al *De Trinitate* de Boecio. En la especulación de Teodorico se nota el influjo de la obra de Escoto Eriúgena. Lo mismo que este último, Teodorico distingue cuatro causas que luego son cuatro fases del proceso de autorrealización de Dios en el mundo: la causa eficiente, que es Dios padre; la causa formal que es la Sabiduría o el Hijo de Dios, que ordena la materia; la causa final que es el Espíritu Santo que anima y vivifica la materia ya formada y dispuesta; por último, la causa material que son los cuatro elementos que Dios mismo creó de la nada en el principio. Como se ve, Teodorico identifica, con Abelardo,

el Espíritu Santo con el Alma del mundo y en su obra se repite con frecuencia la insistencia neoplatónica (tomada de Escoto Eriúgena) sobre el primado ontológico de la Unidad, que es Dios mismo. Más aun, Teodorico insiste tanto sobre la noción de unidad que considera Dios, en su comentario al *De Trinitate* de Boecio, como la única forma del ser *(forma essendi)* de que participan todas las cosas existentes, como de la única materia participan todas las cosas materiales. Es probable que, para Teodorico, esta doctrina no tuviera el significado panteísta que presenta a primera vista; pero en tal sentido podía ser tomada y fue tomada, como veremos, por algunos escolásticos. Es, pues, característica de Teodorico (como de todos los filósofos de Chartres) la tesis de que la obra milagrosamente creadora de Dios se agota con la producción de los cuatro elementos; una vez creados los cuatro elementos, la acción natural de sus propias capacidades produce el ordenamiento del mundo y la disposición de sus partes: en esta acción tiene una gran parte el fuego con su poder iluminador y calorífico. Se trata de la vieja doctrina estoica, tomada de la tradición neoplatónica.

Discípulo de Bernardo fue Guillermo de Conches, de quien sabemos muy pocas cosas. Tal vez nació hacia el 1090 y todavía vivía en 1154, y fue profesor de gramática en Chartres. Escribió una *Philosophia* que es su primera obra sistemática; un *Dragmaticon,* compuesto entre 1114 y 1149, que puede considerarse como su obra de mayor madurez. Extractos del *Dragmaticon* son el *De secunda y* el *De tenia philosophia.* Escribió también *Glosas a Boecio, Glosas al Timeo y* un tratado de ética *Moralium dogma philosophorum,* que es un florilegio de máximas morales tomadas de autores paganos y ordenadas sistemáticamente. También se atribuye a Guillermo un *Compendiumphilosophiae* en seis libros que otros atribuyen a Hugo de San Víctor y que, probablemente, es obra de un recopilador anónimo.

En todos estos escritos aparecen, aunque con ciertas oscilaciones y correcciones, las doctrinas típicas de la escuela de Chartres. En las *Glosas al Timeo* que se consideran anteriores a la *Philosophia y* que han sido publicadas recientemente, Guillermo dice: "El alma del mundo es el vigor natural por el cual sólo algunas cosas tienen movimiento, otras desarrollo o crecimiento, otras sentido y otras discernimiento. A mí me parece que este vigor natural es el Espíritu Santo, es decir, la concordia divina y benigna la cual es aquello de lo que todas las cosas tienen el ser, el moverse, el crecer, el sentir, el vivir y el discernir." Esta misma doctrina se repite con más incertidumbre en la *Philosophia,* pero desaparece del *Dragmaticon,* tal vez por efecto de las condenas de que entre tanto había sido objeto en la persona de Abelardo. Más característicamente, Guillermo insiste en la composición atómica de los cuatro elementos. Según Guillermo, el agua, el aire, la tierra y el fuego no son verdaderamente elementos porque son divisibles: los verdaderos elementos son indivisibles pues son simplicísimos. En consecuencia, Guillermo llama *elementata* o elementos del mundo al agua, al aire, a la tierra y al fuego y reserva el nombre de *elementa* sólo para los átomos, a los cuales atribuye las cualidades fundamentales opuestas: cálido y frío, seco y húmedo (*Philosophia*, I, 21).

Todos los temas de la escuela de Chartres encuentran una expresión imaginativa en la obra de Bernardo Silvestre, autor de un poema titulado *De mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus*, escrito hacia el año

1150 y dedicado a Teodorico de Chartres. La obra está escrita en verso y en prosa, siguiendo el ejemplo del *De consolatione* de Boecio y de! *De nuptiis*, de Marciano Capella, y es una especie de cosmogonía inspirada en el *Timeo* de Platón. Bernardo personifica las entidades teológicas y metafísicas de la escuela de Chartres: la materia o *Hyle*, concebida como absolutamente informe, es reducida al orden y a la armonía por el Intelecto o *Nous*, por medio de la Naturaleza o *Physis*; en la cima de este orden está situado el hombre, el Microcosmos. La oposición entre el carácter informe, pavoroso y maligno de la *Hyle* y el orden racional que la *Physis* trata de imponer, da colorido dramático a la obra. En ella, los atributos mismos de la Trinidad vienen a ser puramente cosmológicos, es decir, relativos a las funciones que las personas cumplen respecto al mundo y caracterizados como Poder, Sabiduría y Bondad, según un esquema que se da con frecuencia en los maestros de Chartres y que deriva de Abelardo.

216. GILBERTO DE LA PORREE

El más notable representante de la escuela de Chartres es Gilberto Porretano. Nacido en Poitiers, fue discípulo de Bernardo de Chartres y de Anselmo y Radulfo de Laon. Enseñó en Chartres y París con gran éxito y fue obispo de Poitiers (1142-1154). Gilberto fue autor de numerosos escritos; casi todos quedaron inéditos. Los más conocidos son el *Comentario* a los opúsculos teológicos de Boecio y un tratado de las últimas seis categorías de Aristóteles, que lleva por título *De sex principiis*; se ha dudado de la autencidad de este escrito, pero sin razones suficientes. En todo caso, se trata de un escrito que contiene tesis típicas de Gilberto y que pronto se hizo famoso; fue empleado como texto de enseñanza en la Universidad de París, fue comentado por diversos autores y, la última vez, por el humanista Hermolao Bárbaro, que lo publicó en su edición de las obras de Aristóteles.

Gilberto define la fe como la "percepción acompañada del asentimiento, de la verdad de una cosa" y sostiene que la fe debe preceder a la razón en el campo teológico, pero la debe seguir en el campo filosófico. Las cosas creadas no tienen necesidad verdadera y propia: ya que en ellas todo es mudable, aun lo que comúnmente se tiene por necesario. Sólo hay necesidad en las doctrinas teológicas, y aquí la fe precede a la razón. En ellas no creemos, en cuanto sabemos, sino que sabemos en cuanto creemos *(non cognoscentes credimus sed credentes cognoscimus)*. La fe, prescindiendo completamente de los principios de la razón, llega a comprender no sólo lo que no puede alcanzar la razón humana, sino aun lo que ella puede alcanzar con sus propios principios. Justamente, por consiguiente, la fe católica es considerada como preámbulo no sólo de los conocimientos teológicos, sino también de todos los demás; carece de toda incertidumbre y es el fundamento firmísimo y cierto incluso de los conocimientos naturales (*In Boeth. de praed. trium pers.*, en *Patr. Lat.*, 64, 1303). Basado en este presupuesto, Gilberto sostiene la estrecha unión entre la razón y la fe en toda la investigación filosófica. "Une, dice, la fe a la razón, para que la fe confiera primero autoridad a la razón y después la razón preste su asentimiento a la fe" *(Ibid.*, 1310).

Según un testimonio de Juan Salisbury (*Metal.*, II, 17), Gilberto distinguía el universal *in re* del universal *ante rem.* Llamaba al universal *in re*, *forma innata* o *especie y* lo consideraba inherente a las cosas creadas. La forma innata sería la copia del ejemplar existente en la mente divina, como la especie inmanente en los individuos es, según Platón, copia de la idea. El entendimiento humano abstrae el universal de las cosas individuales para considerar mejor su naturaleza *y* comprender sus propiedades. El universal no es una realidad en sí, numéricamente una, sino la simple colección de las cosas individuales, unificadas según sus propiedades comunes. En otras palabras, Gilberto participa aquí del punto de vista de Abelardo: el fundamento objetivo de la universalidad del concepto, aquel fundamento que garantiza al concepto su verdad, es la semejanza que las cosas individuales tienen entre sí, su uniformidad colectiva. El universal había sido ya definido como la colección de las cosas individuales por Joscelino o Gausleno en el tratado *De generibus et speciebus* (§ 203). Pero Gilberto añade aquí una puntualización propia: distingue dos significados de la palabra sustancia. En un primer sentido, más general, es sustancia lo que para subsistir no tiene necesidad de cualidades accidentales. En este sentido, la sustancia es *subsistencia,* esto es, esencia y expresa el *quo est* de la cosa. En un segundo sentido, que es el propio, la palabra sustancia significa lo que subsiste, la realidad existente, o *subsistens* el *quod est (In Boeth. de trin.*, en *Patr. Lat.*, 64, 1281). En el primer sentido también los géneros y las especies, esto es, los universales, subsisten en cuanto son *subsistentiae* o esencias determinadas, que no tienen necesidad de accidentes para existir de la manera que les es propia. Pero en el segundo sentido, solamente los individuos son sustancias porque sólo ellos existen en realidad. Los individuos, por tanto, no sólo subsisten, *subsistunt*, sino que también existen, *substant*, porque están dotados de las diferencias propias y específicas y constituyen los sustratos reales de los accidentes, en cuanto son sus causas y principios. Cuando el individuo subsistente tiene también el atributo de la racionalidad, recibe el nombre de persona (*In Boeth. de duab. nat., Ibid,* 1375 sigs.).

Sobre la distinción entre subsistencia y subsistente, Gilberto funda la distinción entre materia y forma. La forma es lo que determina una cosa en su ser específico; la materia es el sustrato determinable de la forma. Por eso pueden también llamarse materia las esencias, por cuanto son los sujetos de sus caracteres y se determinan y concretan por tales caracteres. Existe una forma simple que es la "el ser del Artífice' , o sea, de Dios, lo mismo que existe una materia simple que es la materia prima o informe, la *hyle* de Platón. Entre estos dos extremos, están las realidades compuestas o concretas, que son forma y materia a un mismo tiempo en el sentido dicho. Su creación es una *concreción* (concretio), y esto es la adición sucesiva, a un sujeto indeterminado pero determinable, de esencias o subsistencias que lo determinan. En este sentido, la función creadora de Dios es una función *formadora y* Dios es la *forma* originaria de todo *(In Boeth. de trin., Ibid.*, 1266). Si se quisiera expresar esta doctrina en los términos de lo que luego se llamará el problema de la individuación, habría que decir que, para Gilberto, el principio de individuación es la forma. Los seres individuales se determinan y distinguen por las esencias de que están dotados: el ser, la

corporeidad, la sensibilidad, la inteligencia, etc. Incluso dos entes que se distinguen sólo numéricamente, por ejemplo dos hombres, se distinguen entre sí por las propiedades formales que los constituyen; y aunque faltaran tales propiedades, se distinguirían por su diferencia de lugar, que también es una diferencia cualitativa o formal.

Si, por un lado, Gilberto considera intimamente unidas la fe y la razón, por otro lado se esfuerza por distinguir netamente el dominio de las ciencias particulares, y en primer lugar el de la teología del de la filosofía. Esta distinción no debe fundarse en una diversidad de actividad o de actitudes espirituales, sino exclusivamente de principios objetivos. Cada ciencia debe partir de fundamentos propios, de principios que son específicos de la ciencia e inherentes a su objeto. Gilberto se gloría de haber hecho por la teología lo que se había hecho con las matemáticas, esto es, haber determinado los conceptos y principios fundamentales de la ciencia teológica *(In Boeth. de Hebdon., Ibid.*, 1316). En las materias teológicas es necesario, pues, servirse de principios que son diversos de los empleados en la consideración de las cosas naturales. En efecto, el objeto de la teología es completamente distinto del objeto de la investigación natural. -Las cosas naturales están dotadas de materia y movimiento; en cambio, Dios carece de ambos. Por este motivo no son aplicables a Dios las categorías y los conceptos que sirven para entender las cosas naturales. La misma categoría de sustancia es impropia referida a Dios, porque designa lo que sostiene las cualidades accidentales, y en Dios no hay cualidades accidentales. Con más propiedad Dios se puede llamar esencia; pero verdaderamente ni su realidad subsistente, el *quod est*, ni su subsistencia, el *quo est*, se dejan aprehender por la razón. De él sólo se puede decir que la singularidad y simplicidad de su esencia impiden cualquier otra atribución. Dios, pues, es inteligible, pero no comprensible *(In Boetb. de duab. nat., Ibid.*, 1361).

Sobre la distinción entre esencia y sustancia, entre subsistencia y subsistente, se funda la doctrina de Gilberto sobre la Trinidad. Gilberto distingue entre deidad y Dios. *Deidad* es la única esencia divina de la cual participan las tres personas distintas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Las tres personas son tres realidades individuales, numéricamente distintas: su unidad es la forma común de la deidad, de la cual todas participan. En virtud de la forma de deidad cada una de ellas es lo que es, y cada una de ellas es Dios. La fórmula de Gilberto es: "Dios es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo:" La esencia divina que constituye su unidad, es verdaderamente real sólo en las tres personas distintas. Esta doctrina trinitaria mereció la condenación de la Iglesia. Después de la clausura del Concilio de Sens, dos archidiáconos de Poitiers se presentaron al papa Eugenio III y denunciaron a su obispo como favorecedor de novedades teológicas heréticas. Después se dirigieron a Claraval e interesaron a San Bernardo en la cuestión. El resultado fue que en el Concilio de París de 1147 y en el de Reims de 1148, la interpretación trinitaria de Gilberto fue condenada. San Bernardo combatió la distinción entre *deitas y deus*; y su secretario escribió contra Gilberto su *Libellus contra capitula Gilberti Porretani.*

La acusación principal de Gaufredo contra Gilberto es que su doctrina equivale a admitir no ya una trinidad, sino una cuaternidad divina. Por un

lado, habría la forma de la deidad; por otro, las tres personas de Dios. Estas tres personas serían distintas una de la otra por sus relaciones diversas, por las cuales la una es el Padre, la otra el Hijo, la tercera el común Espíritu santificante; pero estas relaciones serían extrañas a la única esencia divina que, por consiguiente, quedaría como una cuarta realidad, añadida a la trinidad de las personas.

Gilberto explicaba el dogma de la Encarnación sosteniendo que sólo la persona divina, esto es, Cristo, pero no la naturaleza divina, esto es, la forma de la deidad, tomó la naturaleza humana. Esta doctrina era consecuencia natural de la distinción entre deidad y Dios (*In Boeth. de duabus nat.*, *Ibid.*, 1388)).

La misma distinción se encuentra en la doctrina antropológica de Gilberto. El ser del alma y el ser del cuerpo constituyen en su unidad la subsistencia, el *quo est*, del hombre; mientras el hombre mismo como un todo es el *quod est*, la sustancia existente como tal. Por esto el hombre no es verdaderamente el alma ni el cuerpo, considerados por separado. Con la muerte el hombre como tal cesa de existir, aunque su parte fundamental, el alma, no pierda la existencia (*Ibid.*, 1295). El alma es, en efecto, no una forma carente de sustancia o entelequia, sino más bien una sustancia real, una esencia subsistente. No obstante, el alma como tal no es persona. La personalidad pertenece solamente al hombre íntegro.

Gilberto hacía de esta manera valer con lógica rigurosa, en todas las partes de su sistema, la distinción entre subsistente, esencia y sustancia. Es evidente cuánto influye en su investigación la solución del problema de los universales sobre la de todos los otros problemas. Gilberto es sobre todo un lógico y en todo el curso de su pensamiento obedece a los principios y a las exigencias de su doctrina lógica. Y precisamente sus investigaciones lógicas han ejercido sobre la escolástica posterior la mayor influencia. Su escrito *De sex principiis*, se funda en la pretendida diferencia entre las primeras cuatro y las otras seis categorías aristotélicas. Las primeras cuatro (sustancia, cualidad, cantidad, relación) designarían, ademas de la sustancia, lo que es absolutamente inherente a la sustancia, y serían, por consiguiente, *formas inherentes*. Las últimas seis designarían, en cambio, modalidades externas, que intervendrían para cambiar la condición de la sustancia, pero sin unirse a ella, y serían por esto *formas asistentes.* Precisamente de estas formas asistentes (acción, pasión, lugar, cuándo, situación, hábito) se ocupa el escrito de Gilberto.

217. JUAN DE SALISBURY

Juan de Salisbury pertenece a la escuela de Chartres no sólo por las relaciones que tuvo con algunos de sus maestros sino también por su entusiasmo hacia los estudios humanísticos y por la independencia de criterio que compartió con ellos. En cambio, no tuvo el mismo punto de vista en cuanto a las doctrinas teológicas y cosmológicas, las cuales fueron más allá de sus intereses, en cuanto consideradas por él más allá de los límites de la capacidad humana.

Juan nació en la antigua Salisbury (Inglaterra), entre el 1110 y el 1120.

Se dirigió a Francia bastante joven, hacia el 1136, y permaneció allí hasta el 1148. En Francia recibió su educación filosófica. El mismo enumera sus numerosos maestros, entre los cuales se cuentan Abelardo y Gilberto de la Porree. En 1151 volvió a Inglaterra y fue capellán del Primado de Canterbury, Teobaldo; después de la muerte de éste fue secretario de su sucesor Tomás Becket, con el cual, desde hacía tiempo, tenía amistad. Luego fue nombrado obispo de Chartres (1176), y en esta ciudad vivió hasta la muerte (1180). El interés humanístico de Juan es evidente en su *Entheticus sive de dogmate philosophorum* (1155), un poema en dísticos, que es un manual de enseñanza cuya primera parte está constituida por una historia de la filosofía grecorromana. Juan escribió, además, muchas *Epistolae*, una *Historia pontificalis*, de la que se conserva un fragmento, una *Vida de Anselmo de Canterbury* y una *Vida de Tomás Becket.* Hacia el 1159, esto es, veinte años después de iniciar sus estudios, compuso sus obras principales: el *Policraticus*, que es la primera obra medieval de teoría política y el *Metalogicus*, que se presenta como una defensa del valor y de la utilidad de la lógica contra un oponente a quien designa Juan con el nombre ficticio de Comincio. Algunos intérpretes modernos han visto en Cornificio a los enemigos de los estudios humanísticos en provecho de la física; o a los que propugnaban una extensión de la investigación lógica de las palabras a las cosas. Pero, ateniéndonos a las declaraciones de Juan, Cornificio era un sofista que se burlaba del saber auténtico y de las técnicas de las artes, dedicándose a ejercicios refutatorios y a discusiones de cuestiones como ésta. "Si el cerdo llevado al mercado es sujetado por el hombre o por la cuerda" (*Metal.*, I, 3).

Toda la doctrina de Juan está animada por un espíritu auténticamente crítico: su objetivo es determinar claramente los límites y los fundamentos de las posibilidades cognoscitivas del hombre. Juan se proclama académico y sostiene que la investigación se debe contentar, las más de las veces, con lo verosímil: "Como académico, en todas las cosas que pueden ser objeto de duda para el filósofo, no juro ciertamente que es verdad lo que digo; pero, sea verdadero o falso, me contento con la sola probabilidad." Y también: "Prefiero dudar con los académicos sobre las cosas individuales, más que definir temerariamente, con simulación consciente y perniciosa, lo que permanece ignorado y oculto" (*Metal.*, pról.). Esta prudente posición es justificada por Juan con la limitación propia de la ciencia humana, a la cual se sustraen las cosas futuras. "Sé con certeza que la piedra o la saeta que arrojo hacia las nubes deberá volver a caer sobre la tierra porque así lo exige su naturaleza; pero, sin embargo, no sé si ella puede solamente volver a caer en la tierra y por qué: podría, en efecto, volver a caer o no. También la segunda alternativa es verdadera, aunque no necesariamente, como es verdadera la que sé que se verificará... De lo que todavía no existe, no hay ciencia, sino solamente opinión" (*Policrat.*, II, 21).

De ello deriva que todas las afirmaciones que implícita o explícitamente conciernen al futuro tienen valor probable, no necesario: y su probabilidad se funda en la indeterminación de su objeto, por lo que resulta ineliminable. En efecto, se debe llamar probable lo que ocurre con muchísima frecuencia; lo que nunca ocurre de otra manera es más probable: lo que se cree que no puede ocurrir de otra manera recibe el nombre de necesario (*Metal.*, III, 9).

Por donde se ve que, según Juan, lo "necesario" se limita a la "creencia", mientras que lo "probable" expresa la uniformidad objetiva de los acontecimientos y se funda en la frecuencia de su acaecimiento. Juan deduce todas las consecuencias implícitas en este punto de vista. La dialéctica, como la lógica de lo probable, es el instrumento indispensable de todas las disciplinas (*Metal.*, II, 13). La pretensión de la astronomía adivinatoria de predecir infaliblemente el futuro es absurda, ya que el futuro no está necesariamente predeterminado y, por lo tanto, es imprevisible (*Policrat.*, II, 19). La presciencia infalible que Dios tiene de todas las cosas futuras no implica en lo más mínimo su necesidad (*Ibid.*, II, 21).

No obstante, si el conocimiento humano se mantuviese encerrado en el círculo de lo probable, Juan lo consideraría abandonado a la duda radical del escepticismo. Tiene que haber algún punto firme donde poder apoyar el edificio de sus certezas limitadas. Los sentidos, la razón y la fe proporcionan en cierta manera este punto firme. Dice Juan: "Hay algunas cosas que la autoridad del sentido, de la razón y de la religión persuaden a admitir y cuya duda sobre ellas reviste el carácter de la enfermedad, del error o del crimen. Preguntar si el sol brilla, si la nieve es blanca, si el fuego quema, es propio del hombre carente de sensibilidad. Preguntar si tres es mayor que dos, si el todo contiene a la mitad, si el cuádruple es el doble del doble, es propio del que no tiene discernimiento o cuya razón está ociosa o falta por completo. Quien ponga en tela de juicio si Dios existe o es poderoso, sabio y bueno, no sólo es irreligioso sino malvado y digno de una pena que lo corrija" (*Policrat.*, VII, 7).

Entre estas cosas indudables figuran los primeros principios de las ciencias (*Ibid.*) y, entre las ciencias, la matemática es la única que alcanza la necesidad por su carácter demostrativo (*Metal.*, II, 13). Por lo que se refiere a la religión, Juan afirma que es tan imposible demostrar la existencia de Dios como negarla. Sin embargo, reconoce el valor de la prueba cosmológica que se remonta de causa en causa hasta la causa primera (*Policrat.*, III, 8); también afirma que el orden finalista del mundo revela claramente la sabiduría y la bondad del creador (*Metal.*, IV, 41). Que Dios sea poderoso, sabio, bueno, venerable y amable es el principio único y común a todas las religiones, principio que cada uno admite gratuitamente, sin prueba, por puro espíritu de religiosidad (*Policrat.*, VII, 7). Pero hay otras determinaciones que son inalcanzables. La misma Trinidad divina es para la razón humana un misterio impenetrable (*Ibid.*, II, 26). No obstante, se puede reconocer que Dios es el fundamento del orden del mundo, pero no se puede concebir este orden como un hecho inevitable, según la concepción de los estoicos, porque este hecho no excluye la movilidad de las cosas ni la libertad de la voluntad humana (*Ibid.*, II, 20). Juan insiste en el carácter práctico y comprometedor de la fe religiosa. Así como el alma es la vida del cuerpo, así también Dios es la vida del alma. Lo mismo que el cuerpo muere si el alma lo abandona, así también el alma pierde su vida verdadera si Dios la abandona (*Entet.*, 1818). De ahí que el destino del alma y su felicidad consistan en abrirse a la acción de la gracia de Dios (*Policrat.*, III, 1).

Como se ve, Juan introduce limitaciones drásticas a la especulación teológica y cosmológica o, por mejor decirlo, ha impugnado en línea de principio su posibilidad y eficacia. Quedan tres campos en que la

investigación humana puede aplicarse con cierta posibilidad de éxito: la matemática, la lógica y la política. De estos tres campos, las obras principales de Juan se refieren a los dos últimos. El *Metalogicus* es la prueba del interés que Juan dedicaba a los problemas lógicos de su tiempo; por primera vez se emplean en esta obra los libros *Tópicos* de Aristóteles. Respecto al problema de los universales, Juan nos informa primero sobre las soluciones más importantes, dándonos informes útilísimos sobre las escuelas lógicas de la época. Su posición personal ante este problema es ecléctica, aunque inclinándose hacia la doctrina de Abelardo. Considera los universales como formas o cualidades comunes inmanentes en las cosas, formas que el entendimiento abstrae de las mismas cosas. Los universales (géneros y especies) no son sustancias que existan en la naturaleza; en realidad existen sólo las sustancias individuales, que Aristóteles denominó sustancias primas, y que son objeto del conocimiento sensible. Los géneros y las especies son productos de la abstracción, *figmenta rationis,* que la razón crea para proceder mejor en la investigación sobre las cosas naturales (*Metal.*, II, 20). Sin embargo, no carecen de verdad objetiva, pues corresponden a una conformidad efectiva de las cosas singulares entre sí; por lo cual Aristóteles las denominó *sustancias segundas,* queriendo indicar que, aunque inexistentes como realidades singulares, tienen no obstante algo de real.

El entendimiento humano puede remontarse a los universales sólo mediante la inducción, partiendo de las cosas sensibles. Giovanni se refiere aquí a la doctrina aristotélica, de la cual evidentemente acepta el resultado: "El concepto común se origina por inducción de lo singular. En efecto, es imposible llegar a la consideración de los universales como no sea por medio de la inducción, ya que sólo a través de inducciones llegamos a conocer todas las nociones abstractas. Pero la inducción es algo imposible para quien está desprovisto de sensibilidad. El sentido es el conocimiento de las cosas individuales y no se puede tener ciencia de las cosas singulares sino a través de los universales conseguidos por medio de inducción, ni tampoco es posible la inducción careciendo de sensibilidad. En efecto, del sentido deriva la memoria, de la memoria frecuentemente repetida el experimento, de los experimentos el principio de la ciencia o del arte... Y así, el sentido corporal, que es la primera fuerza y el primer ejercicio del alma, pone los cimientos de todas las artes y forma el conocimiento preexistente, que no sólo abre el camino a los primeros principios, sino que los genera" (*Metalog.*, IV, 8). Se trata, como es evidente, de las mismas consideraciones con que terminan los *Segundos Analíticos* de Aristóteles, consideración cuyo significado empírico subraya Juan de Salisbury.

El *Policraticus* es el único libro de filosofía política medieval anterior al redescubrimiento de la *Politica* de Aristóteles. Las fuentes de las teorías que se exponen en el mismo son Cicerón, Séneca y los textos patrísticos, formando la base de la teoría el concepto estoico de la *ley de naturaleza* como norma universal y perpetua a la que todos están obligados, incluso los reyes. Esta norma es la imagen del querer divino, la guardadora de la seguridad, la unidad del pueblo, la regla del deber, el exterminio de los malos, la represión de la violencia y de toda transgresión *(Policrat.,* IV, 2). Es la base de la relación entre el subdito y el rey, y la diferencia entre un

príncipe y un tirano radica precisamente en el hecho de que el primero no sólo no contraviene a la ley sino que no se propone otro objetivo que hacerla valer y respetar (*Ibid.*, IV, 4). Juan *avanza* tanto por este camino que llega a justificar el tiranicidio. Por lo demás, su doctrina se inspira en los principios del teocratismo medieval.

218. ALANO DE LILLE

Intimamente vinculada con la orientación seguida por la escuela de Chartres está la obra de Alano de Lille (ab Insulis, Lilla o Ryssel en Flandes) llamado *Doctor Universalis*, muerto en Citeaux el año 1203, el cual fue maestro de París. Entre sus obras tenemos: un *Anticlaudiano*, especie de enciclopedia del saber corriente; el *De planctu naturae*, escrito en verso y prosa, en el que se mezclan reminiscencias mitológicas, alegorías y enseñanzas morales con una filosofía de la naturaleza tomada de la escuela de Chartres; un *Ars praedicandi o* manual de predicación; los *Sermones;* las *Distinctiones dictionum theologicarum*, que es una especie de léxico de las expresiones bíblicas; el *Contra haereticos* y las *Regulae de sacra theologia*, que son sus obras teológicas. Recientemente, se le ha reconocido también a Alano la paternidad de un *Tractatus de virtutibus et vitiis*, *y* de una *Summa* que comienza con las palabras *Quoniam homines*, que todavía no ha sido publicada.

La figura de Alano poeta, cosmólogo *y* teólogo reproduce fielmente el *cliché* de los maestros de Chartes de los que toma, con igual fidelidad, todas sus doctrinas. Alano, al igual que los maestros de Chartres, es deudor de Abelardo, cuyas doctrinas morales reproduce al pie de la letra en el *Tractatus de virtutibus.* La única característica original de la obra de Alano es la forma sistemática que ha querido dar a sus especulaciones teológicas, sobre todo con miras al propósito que en ellas se había señalado: defender contra los incrédulos y herejes (Mahometanos, Judíos, Valdenses) la validez de la fe cristiana. Con miras a este mismo objetivo, Alano da también una clara definición de los límites entre la razón y la fe. En el prólogo del *Contra baereticos* define así el cometido que se ha fijado: "He ordenado diligentemente aquellas razones probables de nuestra fe a las cuales un ingenio perspicaz difícilmente puede resistir, para que aquellos que desdeñan prestar su fe a la profecía y al Evangelio, se convenzan al menos de las razones humanas. No obstante, si estas razones pueden inducir a los hombres a creer, no bastan para procurar una fe plena: no tendría mérito aquella fe a la cual la razón humana prestase un apoyo pleno. Nuestra gloria será la de comprender *in patria,* esto es, en el cielo, lo que ahora podemos contemplar solamente en un espejo y por enigmas" *(Contra Haeret.*, pról.).

Empieza aquí la distinción entre el dominio de la razón y el dominio de la fe, que recibirá su formulación más clara en Santo Tomás. La pretensión de entender las verdades de la fe en su necesidad, de demostrarlas como si fuesen verdades de razón, pretensión que aparece, por ejemplo, en San Anselmo, aquí es abandonada. Lo que es objeto de fe no puede ser comprendido y, por lo tanto, no es objeto de ciencia. "Nada se puede conocer que no se pueda entender, pero nosotros no aprehendemos a Dios

con el entendimiento, luego no hay ciencia de Dios. Somos, ciertamente, inducidos por la razón a suponer que existe Dios; pero no lo sabemos con certeza, sino que solamente lo creemos. Esto es la fe: una presunción que nace de razones ciertas, pero no suficientes para constituir ciencia. Como tal, la fe está por encima de la opinión, pero por debajo de la ciencia" (*Ibid.*, I, 17). La distinción entre la ciencia y la fe es aquí clarísima. La fe debe conservar su mérito de conocimiento cierto, pero no demostrativamente necesario y, por tanto, distinto de la ciencia.

Sin embargo, Alano ha intentado organizar científicamente la teología precisamente sobre el modelo de la ciencia más rigurosa, las matemáticas. En su escrito titulado *Regulae* o *Maximae Theologicae*, ha formulado los principios de la teología, partiendo del presupuesto de que "toda ciencia se funda sobre sus principios como sobre fundamentos propios"; y ha fijado, por lo tanto, las reglas fundamentales de la ciencia teológica recogiendo y sistematizando los resultados de la especulación teológica precedente.

La primera de estas reglas es la afirmación enérgica de la unidad de Dios: "La mónada es aquello por lo que todo ente es uno": afirmación que no es más que el lugar común platónico, pero que adquiere un relieve especial en los escritos de Alano, dado el encuadramiento polémico a que obedecen estos escritos.

Este encuadramiento va dirigido en primer lugar contra las sectas de los Cataros, cuya doctrina fundamental consistía en el reconocimiento de un dualismo fundamental de principios: uno óptimo y creador del orden y de la perfección del mundo, y el otro pésimo y creador del desorden, de la lucha y del mal. Una buena expresión de este segundo principio es la *Hyle* informe, caótica y maligna, de la que hablan los poemas de Chartres, ya que en estos poemas, la *Hyle* no tiene la fuerza de contraponerse a Dios, sino que ha sido creada por Dios mismo y subyugada y sometida al orden del Alma del mundo-Naturaleza. Contra este dualismo (que luego implicaba el de la condenación y salvación, consideradas como dos estados no mediables entre sí ni siquiera con los medios carismáticos de la Iglesia) la afirmación hecha por Alano de la unidad de Dios como mónada primera y absoluta, en su carácter filosófico común, adquiere un valor de novedad polémica. Y no es mera casualidad que Alano utilice v cite el *Liber de causis* (con el título de *Aphorismi de essentia summae bonitatis, Contra haeret.*, I, 30, 31): el texto de Proclo que gira vigorosamente en torno al concepto de Dios como unidad absoluta, debía parecer a Alano el mejor antídoto contra toda concepción dualista. Porque Alano afirma que la causa primera, como absolutamente simple, es absoluta unidad: aún más, es la misma unidad absoluta, y referidos a tal unidad los diversos atributos expresan siempre la misma esencia simplicísima (*Reg. theol.*, 11). Al igual que Abelardo y otros maestros de Chartres, Alano está convencido de que ya los filósofos paganos conocían esta verdad y que, por ejemplo, la conocían Aristóteles y Hermes Trimegisto (*Contra haeret.*, III, 3; *Reg. theol.*, 3).

219. EL PANTEISMO: AMALRICO DE BENA Y DAVID DE DINANT

Algunas de las tesis más importantes y repetidas de la escuela de Chartres tienen un genuino sabor panteísta. En efecto, el panteísmo consiste en

afirmar que la relación Dios-mundo sea necesaria con respecto a Dios: es decir, que el mundo derive de Dios con necesidad o sea una manifestación suya o un aspecto suyo necesario, de modo que sin el mundo Dios no sería Dios. Esta tesis se halla naturalmente implícita en todas las especulaciones teológicas que definen el ser de Dios o el de las personas de la Trinidad en los términos de su relación con el mundo: por ejemplo, en la tesis que el Espíritu Santo es el Alma del mundo y que el Alma del mundo es la misma Naturaleza; o en la tesis que Dios mismo es la *forma essendi* o la esencia de todas las cosas. Esta última es, sin duda, la más explícitamente panteísta: entendida en el sentido de que Dios contiene las esencias (las formas, las ideas, los modelos de todas las cosas) es una tesis que llega a considerar a Dios como la esencia de las cosas y las cosas, en su esencia, como elementos necesarios de la esencia divina. Estas conclusiones las suelen atenuar o difuminar los maestros de Chartres con diversos recursos ingeniosos tendentes a restablecer de cierta manera la diferencia entre el ser de las criaturas y el ser de Dios. Pero en el período a que. nos estamos refiriendo, o sea, en la segunda mitad del siglo XII, fueron también presentadas en toda su crudeza panteísta por pensadores que no dudaron en sacar de ellas las más paradójicas conclusiones. Sabemos algo de dos de estos pensadores, Amalrico de Bena y David de Dinant y no ignoramos que sus ideas fueron seguidas por grupos numerosos en quienes se cebaron las condenas eclesiásticas.

En realidad, no se trata de tesis que pertenezcan exclusivamente a la esfera de la discusión teórica: por la única obra polémica que tenemos contra la secta de Amalrico, un escrito anónimo compuesto hacia el año 1210 y que lleva el título de *Contra Amaurianos*, sabemos que de la tesis de la presencia de Dios en todos los seres y, por ende, en todos los hombres, los seguidores de Amalrico derivaban la posibilidad de salvarse todos los hombres mediante el mero conocimiento de esta presencia divina, sin recurrir a los dones carismáticos cuya eficacia negaban y, con ello, negando además toda función a la organización eclesiástica, administradora de dichos dones. Estos rasgos vinculan estrechamente el panteísmo de Amalrico a las sectas heréticas que florecían en el siglo XII, unidas todas ellas contra el privilegio de administrar la salvación, que la Iglesia reivindica para sus jerarquías. Valdenses, Cataros, Amaurianos, afirman todos ellos que el hombre se salva por medio de una relación directa con Dios o que Dios mismo lo elige manifestándose a él o en él: el panteísmo de Amalrico o de David es, pues, ante todo y sobre todo, la expresión metafísica de una insurrección contra las jerarquías eclesiásticas que, por otra parte, como ya queda dicho, tenía raíces económico-sociales.

De Amalrico de Bena (en el distrito de Chartres) sabemos sólo que murió en París, como maestro de teología en el año 1206 ó 1207. Por datos transmitidos por varios cronistas se sabe que enseñaba que Dios es la esencia de todas las criaturas y el ser de todo y que el Creador y la criatura se identifican. Probablemente, estas tesis, que se parecen a las defendidas por muchos maestros de Chartres, la afirmaba Amalrico en el significado más próximo al de Escoto Eriúgena y, de hecho, Amalrico afirmaba que las ideas que están en la mente divina, crean y al mismo tiempo son creadas y que Dios es el fin de todas las cosas, que vuelven a El y permanecen y están en su

unidad indivisible e inmutable (Gerson, *Concordia metaphysicae cum lógica,* en *Opera,* IV, 825). Pero el propósito de Amalrico se ve mejor en las cosas que deducía de esta misma tesis: Dios se identifica con todas las cosas, diseminadas como están en el espacio y. en el tiempo, se identifica también con el mismo tiempo y con el espacio lo mismo que se identifica con todos los hombres que se unifican en él. Precisamente, de esta presencia de Dios en los hombres, Amalrico llegaba a la conclusión, anteriormente dicha, de la negación de validez de los sacramentos y del magisterio eclesiástico. Todas estas doctrinas fueron condenadas en el Sínodo de París de 1210 y, por obra de Inocencio III, en el IV Concilio Lateranense de 1215.

Del otro representante del panteísmo, David de Dinant (Bélgica), nada sabemos. Se le atribuyen dos escritos: *De tomis hoc est de divisionibus*, que reproduce el título de la obra principal de Escoto Eriúgena, y *Quaterni* o *Quaternuli*, nombre con que se indicaron los escritos condenados a ser quemados (Denifle, *Chart. Univers. Paris.*, I, 70). Pero quizás este segundo no es un título, sino solamente el nombre genérico de los opúsculos de David. Tomás de Aquino nos da la siguiente exposición de la doctrina de David: "Dividió la realidad en tres partes: cuerpos, almas y sustancias separadas. El principio indivisible del cual están constituidos los cuerpos lo llamó ὕλη (materia); el principio indivisible del cual están constituidas las almas, roüc o mente, y llamó Dios al principio indivisible de las sustancias eternas. Afirmó que estos tres principios son una cosa única e idéntica, de lo que se desprende que todas las cosas son por su esencia una sola" *(In Sent.*, II, disp. 17, c. 1, a. 1).

Según Santo Tomás, la diferencia entre la doctrina de Amalrico y la de David consiste en que, según Amalrico, Dios es esencia o forma de todas las cosas, para David es materia. Las mismas características de la doctrina de David nos da Alberto Magno *(Summa theol.*, I, tract. VI, q. 20). Como ser originario, Dios es el ser puramente potencial. David probablemente ha desarrollado las implicaciones positivas de la teología negativa propia de su época. Dios está fuera de todas las categorías, las cuales constituyen el ser en acto; pero fuera de las categorías sólo puede haber el ser en potencia, que es la primera condición para la constitución de todas las cosas. David identificó el ser en potencia con Dios, y puesto que el ser en potencia es la materia prima, identificó la materia prima con Dios.

220. JOAQUÍN DE FIORE

Las sectas heréticas del siglo XII comparten todas la creencia de una inminente y final renovación del mundo, señalado por ellas como la venida del reino del Espíritu Santo. Sabemos que los Amaurianos compartían también esta creencia y afirmaban que después de la época del Padre y del Hijo, la época del Espíritu Santo llevaría a la abolición de todas las formas legales y sacramentales que habían caracterizado a la época anterior (Caesarius, *Dialogus miraculorum*, ed. Strange, p. 306). Esta división de las épocas históricas, así como la esperanza escatològica fundada en la misma, fueron sugeridas por las especulaciones trinitarias, iniciadas por Abelardo, y que florecían en la escuela de Chartres. A ella está también vinculada la obra

del profeta más famoso y popular del siglo XII, el abad Joaquín. Joaquín de Fiore; que nació el 1145 en Dorfe Célico, cerca de Cosenza, fue abad desde 1191 del monasterio fundado por él en San Juan de Fiore, Calabria, y murió el año 1202. La leyenda se ha apoderado de este abad profético, cuyos datos históricos son muy escasos. Según la biografía urdida por un monje del seiscientos, Jaime Greco, que sacó datos de las cartas del antiguo cenobio de Fiore, pero que ciertamente los modificó y transfiguró, Joaquín hizo una peregrinación a Tierra Santa y pasó por Constantinopla; habiéndose salvado allí milagrosamente de una epidemia, se convirtió al ascetismo. Vuelto a su patria, entró en el cenobio cisterciense de Sambucina y después en el de *Corazzo,* del cual fue abad. En 1119 Joaquín se retiró a hacer vida de anacoreta y fundó entonces el cenobio de San Juan de Fiore. Debió participar de alguna manera en las azarosas vicisitudes históricas" de su tiempo, dirigiéndose hasta Nápoles para amenazar por sus crueldades a Enrique VI, que asediaba a la ciudad, y obligando a la emperatriz Constanza a postrarse a sus pies para obtener el perdón de sus culpas.

Joaquín escribió tres grandes obras, que se completan mutuamente: *Concordia Novi et Veteris Testamenti, Expositio in Apocalypsim, Psalterium decem cordarum.* Además de éstas, compuso otro escrito teológico polémico contra Pedro Lombardo, *De unitate seu essentia Trinitatis*, que se ha perdido; un escrito contra los hebreos, *Adversus Judaeos*; una exposición sumaria de la fe católica, *De articulis fidei.* Estas últimas obras están inéditas. Ha sido editado recientemente el *Tractatus super quattuor Evangelia*, sobre cuya autenticidad subsiste alguna duda.

El interés fundamental de la obra de Joaquín reside en su mensaje profético. De su visión de la historia, llega al anuncio de una renovación inminente: la venida del reino del Espíritu Santo. Pero su visión de la historia está fundada sobre un concepto de la Trinidad cristiana: sus especulaciones trinitarias se vinculan así a su mensaje profético. Tales especulaciones presentan una cierta afinidad con las de Gilberto Porretano: aunque no pueda, quizás, hablarse de una dependencia, dada también la diversidad de temperamento espiritual entre el teólogo Gilberto y el profético abad calabrés. La teología de Joaquín está elaborada con vistas a su filosofía de la historia. Insiste en la distinción y autonomía de las personas divinas, para fundar la distinción de las tres grandes épocas históricas y para dar el necesario relieve a la tercera, que es la futura, el reino del Espíritu Santo. "Puesto que también el Espíritu en sí mismo es Dios verdadero, como el Padre y el Hijo, es menester que realice alguna cosa a imagen y semejanza propia, de la manera que lo ha obrado el Padre y también el Hijo" *(Concordia,* IV, 35). El salterio, título de una de las obras de Joaquín, es precisamente la imagen de la Trinidad, en la distinción de las Personas y en la unidad que las une. "Un altísimo lugar ocupa el salterio de diez cuerdas entre las obras de Dios que sugieren el misterio de la Trinidad. Es, en efecto, un instrumento musical unitario. Puede ser dividido en partes, porque está hecho de materia; pero no puede serlo sin dejar de ser salterio. Como instrumento es uno; pero es triangular y está admirablemente unido en sus tres lados. La unidad indivisa vincula los tres lados tan estrechamente que parecen uno solo y cada uno se refleja en los tres (*Psalt.*, fol. 230). La unidad de Dios no debe ser, pues, entendida de manera que anule la

diversidad de las personas: no se comprendería en este caso la diversidad de las obras y de las épocas históricas y faltaría todo fundamento a la esperanza de una época de justicia y de salvación(*Conc.*, fol. 8 sigs.).

A las tres personas de la Trinidad corresponden las tres grandes épocas de la historia. El primero de los tres estados es el que se desarrolló bajo el dominio de la ley, cuando el pueblo del Señor, aún un poco niño, servía bajo los elementos de este mundo, incapaz de alcanzar la libertad del Espíritu, destinada a brillar cuando hubiera aparecido Aquel que dijo: "Cuando el Hijo os haya libertado, seréis verdaderamente libres." El segundo de los tres estados es el que se inició con el Evangelio, y que todavía perdura, sin duda en libertad, si se compara con el estado precedente, pero no si se piensa en el porvenir. "Por esto, dice el Apóstol (San Pablo, / *Cor.*, XIII, 12): conocemos ahora sólo en parte y sólo en parte profetizamos; pero cuando venga la perfección, todo lo que es parcial será anulado." El tercer estado se iniciará hacia el fin del siglo, no ya bajo el velo opaco de la letra, sino en la plena libertad del espíritu... Como la ktra del primer Testamento en virtud de una cierta analogía parece pertenecer al Padre, y la letra del Nuevo al Hijo, así la inteligencia espiritual que procede del uno y del otro pertenece al Espíritu Santo. Y como el orden de los conjugados, en virtud de una analogía evidente, pertenece al Padre y el orden de los predicadores al Hijo, así el orden de los monjes, al que han sido destinados los grandes tiempos finales, pertenece al Espíritu Santo (*Expositio*, fol. 5 sigs.).

El tercer estado que ha de venir se caracterizará, pues, por una inteligencia de la palabra divina, no ya literal, sino espiritual; los nombres conocerán verdaderamente su significado real. Hay un Evangelio eterno que es la misma palabra de Dios, debajo de la letra de las expresiones evangélicas. Los mismos Sacramentos son símbolos provisionales (pero no por esto menos necesarios) de aquella realidad con la cual, en e! tercer estado, el hombre entrará directamente en comunicación (*Super quattuor Evang.*, p. 8, 6). "El primer estado vivió del conocimiento; el segundo se desarrolló en el poder de la sabiduría; el tercero difundirá la plenitud de la inteligencia. En el primero reinó la servidumbre; en el segundo la servitud filial; el tercero dará comienzo a la libertad. El primero transcurrió en los azotes; el segundo en la acción; el tercero transcurrirá en la contemplación. El primero vivió en la atmósfera del temor; el segundo en la de la fe; el tercero vivirá en la verdad" (*Conc.*, V, 84, 112). En el tercer estado, no sólo las almas, sino también los cuerpos, serán transfigurados; el cielo y la tierra tendrán una nueva belleza y el dolor y la muerte desaparecerán.

BIBLIOGRAFIA

§ 215. Sobre la escuela de Chartres: Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, París, 1895; Grabmann, *Die Geschichte d. schol. Methode*, II, 407-476; Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, París-Ottawa, 1938; Gregory, *Anima Mundi. La filosofia de Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florencia, 1955; Garin, *Studi sul platonismo medioevale*, Florencia, 1958.

La obras de Constantino Africano fueron editadas en Basilea, 1536 y 1539. El prólogo al libro *Pantegni*, en *p. L.*, vol. 150°, 1563-1566; Siebeck, en "Archiv. für Gesch. der Philos.", 1888, p. 528 y sigs.; Baeumker, *Ibid.*, 1892, p. 557.

De Adelardo: *De eodem et diverso*, ed. Willner, en "Beitrage", IV, 1, 1903; las *Quaestiones naturales*, ed. Müller, en "Beitrage", XXXI, 2, 1934; Thorndike, *A History of Magic*, II, 19-49; Bliemetzrieder, *A.v.B.*, Munich, 1935.

Bernardo: Las fuentes en las obras de Juan de Salisbury, en *P. L.*, 199°; Gilson, *Le platonisme de B. de C.*, en "Revue Néo-scol.", 1923, 5-19.

Teodorico: *De sex dierum operibus*, en Hauréau, *Notices et extraits*, 1893, p. 52-68; comentario al *De trinitate* de Boecio en Jansen, *Der Kommentare d. Klarembaldus v. Aras zu Boethius de Trinitate*, Breslau, 1926; *Heptateukon*, edición del Prólogo bajo el cuidado de Jeauneau en "Medieval Studies", 1954, 171-175; Jeauneau, en "Mémoires de la société archéol. d'Eure et Loire", 1954, 1-10.

Guillermo de Conches: la *Philosophia* fue impresa con las obras de Beda en *P. L.*, 90°, 1127-1178; el *Dragmaticon*, se imprimió con el título de *Dialogus de substantiis physicis*, Estrasburgo, 1567; ed. Parra, París, 1943; *Glosas al Timeo y Secunda et Terna Philosophia*, parcialmente en Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*; otras partes de las *Glosas a Boecio y al Timeo*, en Jourdain, *Notices et extraits*, etc. XX, 2, París, 1862, y en el escrito de Parent repetidas veces citado; Flatten, *Die Phil. des W. v. C.*, Coblenza, 1929; Ottaviano, *Un brano d'inedito della "Philosophia" di G. di C.*, Nápoles, 1935; Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, cit.; Gregory, op. cit.

Bernardo Silvestre: *De mundi universitate*, ed. Barach-Wrobel, Innsbruck, 1876; Gilson, *La cosmogonie de B. de S.*, en "Arch. Hist. Doct. de la Litt. m. â.", 1928; Thorndike, *A History of Magie*, II, 1929.

§ 216. Gilberto de la Porree: las *Glosas a Boecio*, juntamente con los opúsculos teológicos de Boecio, en *P. L.*, 64°, 1255-1412; de algunos de estos comentarios existen ediciones recientes: *De Hebdomadibus*, en "Traditio", 1953; *Contra Eutychen et Nestorium* (*De daabus naturis*), en "Arch. Hist. Doctr. de la Litt. m. â.", 1954, 241-357; *De Trinitate*, Toronto, 1955. El *De sex principiis*, en *P. L.*, 188°, 1257-1270; ed. Heysse, Münster, 1953.

Forest, *Le réalisme de G. de la P.*, en "Revue Néosc. de Phil.", 1934; Vicaire, *Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215*, en "Revue des Sc. Phil. et Théol.", 1937, 449-482; Haring, *The Commentary of G. of P. on Boethius, Contra Euthychen et Nestorium*, en "Arch. Hist. Doctr. de la Litt. m. â.", 1954; Vanni-Rovighi, *La filosofía de G. P.*, en "Misc. dell'Università Catt. di Milano", 1956.

§ 217. Juan de Salisbury: obras en *P. L.*, 199°; *Policraticus*, ed. Webb, Oxford, 1909; *Metalogicus*, ed. Webb, Oxford, 1929; *Historia pontificalis*, ed. Poole, Oxford, 1927; Webb, *J. of. S.*, Londres, 1932; Dal Pra, *G. di Salisbury*, Milán, 1951 (con bibl.); Hohenleutner, *J. v. S. in der Literatur der letzten zehn Jahre*, en "Hist. Jahrb.", 1958.

§ 218. Alano de Lille: obras en *P. L.*, 210°; *Tractatus de virtutibus*, bajo el cuidado de Lottin, en "Medieval Studies", 1950; *Summa quoniam homines*, bajo el cuidado de Glorieux, en "Arch. Hist. Doct. de la Lit. m. â.", 1954; *Anticlaudianus*, nueva ed. Bossuat, París, 1955; Baumgartner, en "Beitrage" II, 4, 1896; Parent, en "Beitrage", supl. III, 1935; Vasoli, *Due studi per Alano di Lilla*, en "Boll. dell'Ist. Stor. Ital. per il M. E.", 1961; *La teologia "apothetica" di Alano di Lilla*, en "Riv. Crit. di St. della Fil.", 1961; *Le idee filosofiche di Alano di Lillà, nel "De planctu" e nel "Anticlaudianus"*, en "Giorn. Crit. della filos. ital.", 1961.

§ 219. Sobre Amalrico de Bena y David de Dinant: Hauréau, *Hist. de ¡a philos. schol.*, Il, 1, p. 83-107; Duhem, *Système du monde*, V, 244-260; Capelle, *A. de B.*, París, 1932; Dal Pra, *Amalrico di Bène*, Milán, 1951, con bibliografía.

§ 220. De Joaquín de Fiore, las siguientes ediciones: *Concordia Veteris et Novi Testamenti*, Venecia, 1519; *Expositio super apocalypsim*, Venecia, 1527; *Psalterium decem cordarum*, Venecia, 1527; *Super quattuor Evangelia*, Roma, 1930 ("Fonti della Storia d'Italia"). Escritos menores: *De articulis fidei*, ed. Buonaiuti, Roma, 1936; *Liber contra Lombardum*, (escuela de Joaquín), ed. Ottaviano, Roma, 1934; Fournier, *Etudes sur J. de F. et ses doctrines*, París, 1909; Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore: I tempi — La vita — II messaggio*, Roma, 1931; F. Russo, *Bibliografia Gioachimita*, Florencia, 1954; Bloomfield, *J. of. F.*, "Traditio", 1957.

CAPITULO VIII

LA MISTICA

221. CARACTERES DEL MISTICISMO MEDIEVAL

El renacimiento filosófico del siglo XII es también el renacimiento del misticismo. Más concretamente, el renacimiento filosófico hace posible el reconocimiento de la mística como camino autónomo para elevarse a Dios, camino que, en algún caso, es alternativo o rival de la investigación racional. Este camino era desconocido en la primera época de la escolástica: baste con pensar en la obra de Escoto Eriúgena que ponía en la *deificatio* el último término de la investigación racional. Pero cabalmente, la mística no se distinguía de modo radical de esta investigación ni mucho menos se oponía a ella. Sin embargo, las condiciones históricas del siglo XII llevan a establecer tal distinción. Por un lado, el número e importancia de las corrientes heréticas que florecen en este siglo, y por otro lado, la libertad cada vez mayor que emplea la razón filosófica en el dominio mismo de las especulaciones teológicas, hacen que se vea en la vía mística un cprrectivo eficaz que lleve a reconocer a Dios y sólo a Dios la iniciativa y el apoyo del esfuerzo del hombre hacia la verdad. Precisamente, es propio de la mística tratar de acercarse a la Verdad por la fuerza misma de la Verdad; intentar llegar hasta Dios mediante la ayuda sobrenatural y directa de Dios, dejándole solamente la iniciativa de la búsqueda. El esfuerzo del místico se dirige únicamente a hacerse digno de experimentar la iniciativa divina, ya que es Dios quien debe desde lo alto atraerlo hacia sí y elevarlo hasta la comprensión de sus misterios. De ahí que la vida mística consista en *transhumanarse*, en vencer los límites humanos para abrirse a la vida misma de Dios y a la acción beatificante de su gracia.

Con respecto a los movimientos heréticos que acababan todos negando toda función al aparato eclesiástico, el misticismo brindaba a la organización eclesiástica un poderoso instrumento de defensa, pues le permitía reivindicar para sí la administración de aquellos poderes carismáticos sin los cuales resulta imposible la elevación mística. Con respecto a la razón, a la que invocaban las escuelas filosóficas modernas, el misticismo ofrecía al mismo aparato eclesiástico el modo de oponer al carácter incierto y, a veces, erróneo de los resultados a que conduce la razón, la certeza y la gloria del éxito místico al que permiten llegar los poderes sobrenaturales de la Iglesia. Por lo tanto no es de admirar que, en la época de que nos ocupamos, el misticismo haya servido en primer lugar de arma polémica contra las aberraciones de las herejías y las divagaciones de la dialéctica: esto es, como

arma polèmica para confirmar el poder de la Iglesia y reforzar la ortodoxia doctrinal en la que se justificaba dicho poder.

Pero no fue este solo el objetivo del misticismo medieval. Una vez pasada la fase polémica o juntamente con la misma, el misticismo se planteó, sobre el fundamento de una más clara distinción de los límites entre la razón y la fe, no ya como la alternativa rival de la investigación racional, sino como el complemento y coronación de dicha investigación. De esta forma aparece en la escuela de los Victorinos y se conserva en la escolástica siguiente, hasta el siglo XIV en que la mística alemana adopta de nuevo la postura antirracionalista, pero esta vez fuera de toda preocupación por la defensa eclesiástica.

222. BERNARDO DE CLARAVAL

Bernardo de Claraval, llamado el *doctor mellifluus* por su elocuencia, concibió el misticismo como un arma de combate contra toda forma de herejía religiosa o filosófica y como instrumento de reforzamiento del poder eclesiástico. Bernardo nació en Fontaines, cerca de Dijón,. el año 1091. A los 21 años se hizo monje en Citeaux, y tres años después era abad del monasterio de Clairvaux, donde murió en 1153. Bernardo fue defensor encarnizado de la ortodoxia y de la autoridad eclesiástica. Cuando en 1130 se opuso al papa Inocencio II el antipapa Anacleto II, la obra de Bernardo sirvió para impedir el cisma y para convencer a Anacleto a renunciar a su oposición. En el Concilio de Sens de 1140 tronó contra los errores de Abelardo, que fueron condenados. La segunda Cruzada de 1147 fue obra de su predicación. Las doctrinas de Gilberto de la Porree hallaron en él un contradictor formidable e hizo valer con la misma fuerza las armas de su polémica contra la secta herética de los cataros.

De gran importancia histórica son sus *Epistolae*. Contra Abelardo escribió dos obras: *Contra quaedam capitula errorum Abelardi* y *Capitula haeresum Petri Abelardi.* Numerosos son, además, los escritos místicos, entre los cuales se encuentran: *De gradibus humilitatis et superbiae* (compuesto hacia 1121), *De diligendo Deo* (hacia 1126), *De gratta et libero arbitrio* (hacia 1127), *Sermones in cantica canticorum, De consideratione* (entre 1149-1152).

En sus puntos esenciales, la doctrina de S. Bernardo no es más que el plano estratégico de la lucha contra las herejías y por la absoluta libertad de la Iglesia. Los puntos fundamentales de esta doctrina pueden resumirse así: 1) la negación del valor de la razón; 2) la negación del valor del hombre; 3) el fin del hombre reducido a la ascesis y a la elevación mística. Sobre el primer punto, Bernardo se pronuncia sin reservas contra la razón y la ciencia. El deseo de conocer le parece "una torpe curiosidad" (*Serm. in Cant.*, 36, 2). Las discusiones de los filósofos "locuacidad llena de viento" (*Ib.*, 58, 7). "Mi más sublime filosofía es ésta, proclama: conocer a Jesús y su crucifixión" (*Ib.*, 43, 4). Sobre el segundo punto, Bernardo afirma sin reservas que la única actitud posible del hombre es la humildad, o sea, la virtud "por la cual el hombre con verdadero reconocimiento de sí, se tiene a sí mismo por vil" *(De gradibus humilitatis,* I, 2). Reconocer la propia nada

es para el hombre la condición indispensable para que pueda liberarse de todos los vínculos corporales e identificar toda su vida con el amor a Dios. El amor del que habla Bernardo tomando su concepto del *De amicitia* de Cicerón y su lenguaje del *Cantar de los Cantares,* lo entiende él sustancialmente como el proceso ascético de liberación del cuerpo y, en general, de todos los vínculos naturales y como pura obediencia o abandono a la voluntad divina. Los grados más elevados del amor consisten en amar a Dios por sí mismo y en amarse a sí mismo por amor a Dios: en estos grados el hombre ha abandonado su voluntad totalmente en el querer de Dios *(De diligendo Deo*, XIII, 36). Con este ascetismo del amor teológico coincide el proceso de la elevación mística cuyos peldaños los identifica Bernardo de modo muy significativo con los grados de la humildad. El primer grado de este conocimiento es la *consideración,* que es un intenso pensamiento de investigación y una intención del alma que investiga la verdad *(De consid.,* II, 2). El segundo grado es la *contemplación,* que es la cierta y verdadera *intuición* de una cosa, esto es, una aprehensión indudable (*Ibid*., II, 2). La primera contemplación es la admiración de la majestad divina que exige un corazón purificado de los vicios y libre del pecado. El supremo grado de contemplación es el éxtasis o *excessus mentis*, en el cual Dios desciende al alma humana y el alma humana se une con Dios. "Al modo como una pequeña gota de agua que cae en el vino se disuelve y adquiere el sabor y el color del vino; al modo como el hierro candente e incandescente se convierte en semejante al fuego y pierde su propia forma; al modo como el aire surcado por la luz del sol se transforma en claridad luminosa hasta parecer, más que iluminada, transformada en la misma luz, así en los santos todo afecto humano necesariamente se disolverá de una manera inefable y casi se transformará en la voluntad de Dios. Y, en efecto, ¿de qué manera Dios podrá estar en todas las cosas, si queda en el hombre algo humano? Quedará ciertamente la sustancia, pero en otra forma, con otra gloria, con otra potencia... Esto significa deificarse" *(De dil. Deo,* 11, 28). El proceso de deificación del hombre supone que el alma olvide completamente el cuerpo. Alcanzado este estado, nada impide ya que ella se aleje de sí y se vaya toda hacia Dios y se convierta en algo tan diferente de sí, cuanto le sea concedido hacerse semejante a Dios. En este estadio, se hace una sola cosa con el espíritu de Dios (*Ibid*., 11, 32; 15, 39).

El único problema que San Bernardo ha tratado filosóficamente es el de la gracia y del libre albedrío. Distingue tres especies de libertad: la libertad de necesidad, la libertad de pecado, la libertad de miseria. La libertad de necesidad es el libre albedrío, que es propio de la voluntad humana, no se pierde ni en el pecado ni en la miseria, y no es mayor en el justo que en el pecador, ni en el ángel que en el hombre *(De grat.*, I, 2). El libre albedrío constituye la esencia misma de la libertad humana. Todo lo que es voluntario es libre. La vida, los sentidos, el apetito, la memoria, el ingenio y todas las otras actividades humanas están sujetas a la necesidad, si no están enteramente sometidas a la voluntad (*Ibid.*, *2,* 5). La voluntad es facultad de elección; pero esta elección no se ejercita necesariamente entre el bien y el mal. Contra Escoto Eriúgena y con Anselmo, San Bernardo niega que la libertad consista en escoger entre el bien y el mal; Dios es libre en su acción, aunque no puede determinarse al mal. La posibilidad de escoger el mal no es

esencial a la libertad, sino mas bien una imperfección propia de la libertad finita; lo esencial de la libertad es la ausencia de toda coacción. Al lado del libre albedrío hay la libertad de pecado y la libertad de miseria. Pero mientras el libre albedrío forma parte de nuestra naturaleza, la libertad de pecado nos es dada por la gracia y la libertad de miseria nos será dada *in patria*, esto es, en el cielo: por esto el libre albedrío se puede llamar libertad de naturaleza, la libertad del pecado libertad de gracia y la libertad de miseria, libertad de vida o de gloria (*Ibid.*, *3,* 7).

Amigo de San Bernardo fue Guillermo de St. Thierry, abad de este monasterio benedictino desde 1119 a 1135 y que murió en 1148 ó 1153. Participó en la lucha contra Abelardo con un escrito compuesto en el invierno de 1138-39, *Disputatio adversus Abelardum* y con una carta en la cual llamaba la atención de San Bernardo sobre los errores de Abelardo. Es, además, autor de escritos místicos y exegéticos, *Meditativae orationes, De contemplando Deo, De natura et dignitate divini amoris*. En los dos libros *De natura corporis et animi*, trata, en el primero, de la física del cuerpo humano, y en el segundo de la física del alma. El interés de esta compilación consiste en el hecho de que Guillermo procura unir la psicología platónico-agustiniana con la de la medicina arábigo-griega, que toma de Constantino Africano.

223. ISAAC DE STELLA

El inglés Isaac fue monje de Citeaux: después, desde 1147 a 1169, abad de Stella, en la diócesis de Poitiers. Su escrito más significativo filosóficamente es una *Epistola ad quemdam familiarem suum de anima*, compuesta hacia 1162.

Isaac parte de un presupuesto, que toma de Agustín y que se volverá a encontrar en Descartes: para el hombre, el conocimiento mas claro es el de Dios. De las tres realidades, cuerpo, alma y Dios, el cuerpo nos es menos conocido que el alma y el alma menos que Dios. El alma es en cierta manera la imagen de la divinidad, porque, como dice Aristóteles, es semejante a todas las cosas; y es, por tanto, el medio entre el cuerpo y Dios. Cinco son los grados de la actividad cognoscitiva del alma: el sentido corpóreo, la imaginación, la razón, el entendimiento y la inteligencia. El sentido percibe los cuerpos, la imaginación conserva y reproduce imágenes sensibles, aun en ausencia de los cuerpos; la razón percibe las formas incorpóreas de las cosas corpóreas. El procedimiento de la razón es la *abstracción*, y aquí formula Isaac una teoría que será seguida y desarrollada por Santo Tomás de Aquino. "La razón, dice, abstrae de los cuerpos las formas o naturalezas que subsisten en el cuerpo; pero las abstrae no en acto, sino en su sola consideración; y viendo que en acto subsisten solamente en el cuerpo, percibe, sin embargo, que no son el cuerpo mismo. Así la razón percibe lo que ni los sentidos ni la imaginación perciben, esto es, las naturalezas de las cosas corpóreas, las formas, las diferencias, los atributos propios y accidentales; todas las cosas incorpóreas que, no obstante, no existen fuera de los cuerpos, sino en la razón misma" (*Patr. Lat*,, 149, 1884). Por encima de la razón, el entendimiento es la fuerza que percibe las formas de las cosas

incorpóreas, esto es, de los seres espirituales; y la inteligencia ve, en cuanto es posible a su naturaleza, el sumo ser, esto es, Dios, en su pureza e incorporeidad. De este conocimiento supremo de la inteligencia, el hombre recibe luz para los conocimientos inferiores. Aquí Isaac reproduce la doctrina agustiniana de la iluminación, expresándola en los términos de Escoto Eriúgena: las verdades que a través de la inteligencia de Dios descienden al hombre, son *teofanías,* manifestaciones de Dios (*Ibid.*, 1888).

224. HUGO DE SAN VICTOR: RAZÓN Y FE

San Bernardo contrapone la vida mística a la investigación escolástica: aquélla es considerada como la vía de la humildad y de la renuncia a toda autonomía humana. Las dos vías, en cambio, se funden armónicamente en Hugo de San Víctor y concurren a formar en él una de las personalidades más notables del mundo medieval. Hugo nació en 1096, en Hartingam, Sajonia, y se formó en el monasterio de Hamersleben, cerca de Halberstadt. Luego, desde 1115 en adelante, estuvo en el monasterio de San Víctor, de París, y desde 1133 hasta el 1141, año de su muerte, fue maestro de este monasterio.

Hugo es, en primer lugar, autor de una introducción a la filosofía y a la teología que tiene por título *Eruditionis didascalicae libri VII*, o, más brevemente, *Didascalion*, cuyos primeros tres libros están dedicados a las artes liberales, otros tres a la teología, y el séptimo es un escrito sobre la meditación. De los cuatro libros del *De anima* solamente el cuarto pertenece a Hugo, mientras el segundo pertenece probablemente a Alquerio de Clairvaux. La obra mayor es el *De sacramentis christianae fidei,* que fue compuesta en los años 1136-1141. Esta obra es la primera *summa* teológica medieval. El fin declarado de la obra es el de ofrecer un fundamento a la interpretación alegórica de los misterios cristianos. En tales misterios, en efecto, Hugo distingue la *alegoría,* que es su significado fundamental, y la *historia,* que es su significado literal. Hugo pretende ofrecer una guía para poder leer las Escrituras con criterio seguro y conseguir una reconstrucción alegórica que se sustraiga a la disparidad de pareceres. Al lado de estas obras de investigación escolástica, Hugo ha escrito numerosos opúsculos místicos: *De arca Noè mystica, De arca Noe morali, De arrha animae, De vanitate mundi*, etc.

La posición de Hugo frente a la ciencia es decididamente opuesta a la de San Bernardo. Nada hay inútil en el saber: "Apréndelo todo, dice, verás después que nada es superfluo" *(Didasc.,* VI, 3). La misma ciencia profana es útil a la ciencia sagrada, a la cual está subordinada: "Todas las artes naturales sirven a la ciencia divina, y la sabiduría inferior, rectamente ordenada, conduce a la superior" *(De sacram.,* I, pról., 5, 6). En vez de contraponer entre sí la ciencia profana y la ciencia sagrada, la fe mística y la investigación racional, Hugo procura establecer entre ellas un equilibrio armónico y coordinarlas en un sistema único. Así, en efecto, coordina la vía mística y la investigación racional. "Hay dos modos y dos vías a través de los cuales Dios, que permanece primeramente escondido al corazón del hombre, puede ser conocido y juzgado: la razón humana y la revelación

divina. La razón humana emprende de dos maneras la investigación de Dios: en sí y en las cosas que están fuera de sí. De modo semejante la revelación de Dios obra de dos maneras para disipar la ignorancia o la duda del hombre: con la iluminación interior y la doctrina transmitida exteriormente y confirmada con milagros" (*Ibid.*, I, 3, 3). Los caminos de la razón son dados por la naturaleza; los caminos de la revelación, por la gracia. Una y otra se sirven del interior y del exterior del hombre para conducirle a Dios. Y así como se coordinan entre sí, respecto al único fin del conocimiento de Dios, la investigación racional y la revelación, así se coordinan también entre sí hacia el mismo fin *los objetos* de la investigación humana. Hugo distingue todos los objetos posibles en cuatro categorías, determinadas por su relación con la razón humana: "Algunas cosas se derivan de la razón, otras están conformes con la razón, otras están por encima de la razón, otras finalmente contra la razón. Las cosas que proceden de la razón son necesarias, las conformes a la razón son probables, las que están por encima de ella, admirables, las contrarias, imposibles. Las primeras y las últimas excluyen la fe; las primeras, al derivarse de la razón, son absolutamente conocidas y no pueden ser creídas porque se conocen; las otras no pueden ser creídas porque la razón no puede descansar en ellas. Pueden, por lo tanto, ser objeto de fe las cosas que están *conformes* con la razón y las que están *por encima* de la razón. En las primeras la fe está sostenida por la razón y la razón perfeccionada por la fe: si la razón no comprende su verdad, con todo, tampoco obstaculiza a la fe en ellas. En las cosas que están por encima de la razón, la fe no puede ser ayudada por la razón, que no comprende lo que la fe cree; sin embargo, hay en ellas alguna cosa que avisa a la razón para que venere la fe, aun cuando no la comprenda" (*Ibid.*, I, 3, 30). El dominio de la investigación racional se distingue aquí rigurosamente del de la fe, como el dominio de la necesidad lógica absoluta: la fe no tiene lugar en lo que por ser absolutamente demostrable es absolutamente evidente. Pero, por otro lado, la fe no se opone a la razón, porque su objeto no es lo increíble, sino lo probable y lo admirable, lo que se aproxima a la razón o la trasciende, pero no la niega. El principio de Santo Tomás, de la gracia que completa la naturaleza sin destruirla, encuentra aquí su primera formulación clara. A esta clasificación de objetos del conocimiento corresponde la clasificación de las correspondientes posiciones subjetivas. Estas actitudes son: la *negación,* la *opinión,* la *fe*, la *ciencia.* La negación, la opinión y la fe se dirigen no a la cosa, sino a lo que se oye decir de la cosa. Solamente en la ciencia la cosa misma está presente realmente; la ciencia es conocimiento perfecto, porque está convalidada y garantizada por la presencia misma de su objeto (*Ibid.*, I, 10, 2).

Se ha visto cómo la ciencia es también el único conocimiento necesario; y esta necesidad le viene de la lógica, que es su instrumento indispensable. Las ciencias experimentales, como la física, presuponen las ciencias puramente lógicas, como la lógica misma y las matemáticas; puesto que el experimento es falaz y solamente en la pura razón reside la garantía indiscutible de la verdad.

De Abelardo, Hugo toma la teoría aristotélica de la abstracción. Las matemáticas y la física constituyen, gracias a la abstracción, su objeto respectivo. Las matemáticas consideran distintamente los elementos que en

las cosas naturales se encuentran confundidos juntamente; y así, mientras en realidad la línea no existe nunca sin superficie y volumen, la razón considera, en las matemáticas, la línea en sí misma, prescindiendo de la superficie y del volumen. Y esto porque la razón con frecuencia considera las cosas, no como son, sino como pueden ser, esto es, no en sí mismas, sino con referencia a sí misma (*Didasc.*, II, 18). De la misma manera, la física considera distintos uno de otro a los elementos que en los cuerpos del mundo se hallan confundidos, esto es, el fuego, la tierra, el agua y el aire; y considera cada cuerpo como un producto de la composición y de la fuerza de tales elementos (*Ibid.*, II, 18). Como muchos representantes de la escuela de Chartres, Hugo admite la composición atómica de los elementos (*De Sacram.*, I, 6, 37) y afirma el principio de la conservación de la materia, principio que apoya en la autoridad de Persio (*Sat.*, III, 84): *de nihilo nihil, in nihilum nil posse revertí* (*Didasc.*, I, 7).

225. HUGO DE SAN VÍCTOR: LA TEOLOGÍA

Se ha visto que tanto la investigación racional como la mística, sostenida y fundada por la gracia, se distinguen según que partan del interior o del exterior del hombre. La demostración racional de la existencia de Dios, como momento necesario de la investigación filosófica, se divide también según parta de la consideración del hombre o de la consideración de las cosas externas. El espíritu humano se considera a sí mismo como una realidad existente y se distingue, en este reconocerse, de los cuerpos y de todo lo que conoce. Pero en cuanto se percibe como existente, ve también que no siempre ha existido, que su ser ha tenido un principio y que no es él mismo el principio de su ser. De esto es llevado a admitir una causa creadora que sea el fundamento de su existencia. Y, puesto que no puede pensarse qué esta causa creadora haya sido a su vez creada sin embarcarse en un proceso al infinito, debe admitir que tal causa subsiste por sí y en sí y que el ser de la misma no tiene principio, sino que es eternamente real (*De Sacram.*, I, 3, 6-9). A esta misma conclusión se llega mediante la consideración de las cosas externas. Todas las cosas que tienen nacimiento y muerte, deben tener un origen y un creador. Todo lo que es mudable no siempre ha existido, y por esto ha debido tener un principio. De este modo las cosas externas confirman lo que el alma encuentra en sí; y la naturaleza revela a su autor como lo revela el alma misma (*Ibid.*, 3, 10).

Como la existencia de Dios, también la Trinidad puede ser demostrada a través de las dos vías, interna y externa. En el hombre, la palabra interior se revela en la palabra externa: así en Dios la palabra interior, que es su eterna Sabiduría, se revela en la palabra externa, que es el mundo creado. En nuestro espíritu, la razón, la sabiduría que nace de la razón, y el amor, que nace de ambas, son una única realidad; así en Dios, espíritu, sabiduría V amor constituyen una única sustancia. Pero mientras en nuestro espíritu la sabiduría y el amor no tienen personalidad porque son puros accidentes o afecciones del espíritu, en Dios, la Sabiduría y el Amor son el ser mismo de Dios, son lo que Dios mismo es y, por consiguiente, personas.

Así, en Dios hay tres personas en una sola naturaleza, mientras en el

hombre hay una sola persona, la cual, con las diversas cualidades de su vida interior, corresponde a la Trinidad divina, aunque sin reproducirla adecuadamente (*Ibid.*, I, 3, 25). Las cosas externas reproducen también la divinidad. La *grandeza* del mundo corresponde a la potencia divina, su *belleza* a la sabiduría, su *finalismo y* su conformidad a las necesidades del hombre, a la bondad (*Ibid.*, I, 3, 28).

Dios ha creado el mundo no sólo *secundum se,* sino también *propter se: secundum se,* esto es, en conformidad consigo mismo, porque no ha tomado del exterior la forma de su obra; *propter se,* esto es, a causa de sí mismo, porque no ha recibido de otro la causa de su acción creadora (*Ibid.*, I, 2, 3). Hugo distingue a propósito de la creación las cosas que son solamente causa, las que sólo son efecto, y las que son al mismo tiempo causa y efecto. Lo que sólo es causa y no efecto es Dios, como causa suprema. En el extremo opuesto está lo que es solamente efecto y no causa, la materia, de que las cosas creadas están compuestas. Entre estos dos extremos existen y se mueven todas las otras cosas, que están entre sí en relación de causa a efecto, y van así desde la causa primordial hasta la materia. Dios ha creado primeramente la materia informe; pero tal materia no era informe hasta el punto de estar absolutamente falta de forma, porque lo que está falto de forma, carece de existencia; era informe sólo en el sentido de que estaba confusa y mezclada *(forma confusionis)*, falta del orden y de la disposición *(forma dispositionis)*, que tuvo luego de Dios (*Ibid.*, I, 1, 4).

En polémica contra Abelardo, el cual había afirmado que Dios no puede hacer otra cosa que lo que hace, ni aquello que hace puede hacerlo mejor de como lo hace, Hugo sostiene que Dios hubiera podido crear también un mundo mejor. Y efectivamente, el que Dios no pueda crear un mundo mejor puede ser debido al hecho de que el mundo no carezca de ninguna perfección posible, o al hecho de que no sea susceptible de mayor perfección. Pero, en el primer caso, sería semejante al Creador y, por consiguiente, el Creador sería rebajado a los límites de lo finito o el mundo situado más allá de tales límites; y una y otra cosa son imposibles. Si se afirma la incapacidad del mundo para recibir una perfección mayor, ésta ya es una prueba de que el mundo no es el mejor y más perfecto, porque esta misma incapacidad es defecto e imperfección. En realidad, solamente Dios es tan perfecto que no puede ser más perfecto. El mundo creado no participa de esta perfección absoluta y por esto Dios hubiera podido crearlo mejor que como en realidad lo ha creado. El solamente no puede hacer lo que es imposible, porque "720*poder lo imposible no es no poder*" (*Ib.*,I, 2, 22).

La creación no es una acción necesaria de Dios, sino una libre manifestación de su bondad. La decisión y la voluntad de crear los hombres están desde la eternidad en Dios; pero la creación misma no es eterna. Dios quiso siempre que el mundo existiera; pero no quiso que fuera eterno: el querer creador de Dios es eterno, lo que es creado no es eterno (1, 2, 10). En la creación han participado no sólo el poder y la bondad de Dios, sino también su sabiduría. La sabiduría divina es ciencia, presciencia, disposición, predestinación, providencia: ciencia de las cosas existentes, presciencia de las cosas futuras, disposición de las cosas que se han de hacer, predestinación de los hombres a la salvación, providencia de los que están sujetos al querer divino. Desde la eternidad, todas las cosas creadas estaban en el

conocimiento divino; pero esto no las hace necesarias. Las cosas no llegan necesariamente al ser, porque han sido pensadas por Dios. Pueden también no llegar a ser reales, y en este caso las ideas divinas no son causa de las cosas. Solamente la voluntad divina transforma las ideas divinas en realidad creada (*Ibid.*, I, 2, 16-18).

Todas las determinaciones de valor se deben referir a la voluntad divina. Dios no ha querido algo porque es bueno y justo, sino que todo lo que es bueno y justo es tal porque Dios lo ha querido. El ser justo, en efecto, es la propiedad esencial del querer divino. "Cuando se pregunta por qué es justo lo que es justo, es necesario responder: porque está conforme con la voluntad de Dios, que es justa. Y cuando se pregunta por qué la voluntad de Dios es justa, es necesario responder: no hay causa de la causa primera y ella es por sí lo que es" (*Ibid.*, I, 4, 1).

Si la voluntad de Dios es el bien mismo, la presencia del mal en el mundo debe ser exigida por la bondad conjunta del mundo. Dios hizo el bien y permitió que hubiera el mal, aunque El no es autor del mal. Y aunque el mal exista y permanezca como tal, como tal existe y permanece el bien, y fue bueno que en el mundo hubiera bien y mal. Y de hecho el bien no procede sólo del bien, sino también del mal: a través de la oposición del bien y del mal, resulta más evidente la belleza y el orden total del mundo. Y es bueno por esto que el mal exista y éste es el motivo por el cual Dios ha permitido la existencia del mal (*Ibid.*, I, 4, 5-6).

226. HUGO DE SAN VÍCTOR: LA ANTROPOLOGÍA

El hombre está en la cima del mundo sensible. Según las Sagradas Escrituras, fue creado después de todas las demás cosas; y esto sucedió porque él es el primero de todas las criaturas sensibles y todo el mundo sensible ha sido creado para él. Dios ha creado el hombre para que lo sirva; ha creado el mundo sensible para que sirva al hombre. El hombre es un ser finito, tiene necesidad de la ayuda exterior, tanto para seguir siendo lo que es como para llegar a ser lo que todavía no es. Ha sido puesto en medio del mundo sensible para que se sirva de él, como de una ayuda necesaria para su conservación. Pero está destinado a servir a Dios y por esto alcanzar aquella plenitud y felicidad que todavía no posee. Para él hay un doble bien, un *bien de necesidad* y un *bien de felicidad*: el primero le es dado por las cosas del mundo, el segundo por el mismo Creador. El primero fue creado por causa del hombre y para que le fuese útil, el segundo es el fin para que fue creado el hombre (*De Sacram.*, I, 2, 1). Siendo tal el puesto del hombre en el mundo, se distinguen en la naturaleza del hombre dos partes, el cuerpo y el alma. El alma es, en contraposición al cuerpo, una sustancia simple y espiritual. Hugo distingue, con Boecio, lo *intelectible* y lo *inteligible*: lo intelectible es lo que no es sensible ni semejante a lo sensible; lo inteligible es lo que, aun no siendo sensible, tiene relaciones de semejanza con lo sensible. El alma es intelectible porque no es sensible ni semejante a lo sensible; pero es al mismo tiempo inteligible porque está dotada de sensibilidad y de imaginación y puede así comprender lo sensible (*Didasc.*, U, 3, 4). Como tal, ella está, por un lado, en relación con lo sensible y, por

otro, en relación con lo suprasensible. Su relación con lo sensible está fundada en su sensibilidad; la relación con lo suprasensible está fundada en su inteligencia. Entre las facultades sensibles y la inteligencia está la razón, que es la facultad discursiva *(De Sacram.*, 1, 1, 19). Definida con Boecio la persona como "una sustancia individual de naturaleza racional", Hugo atribuye la personalidad al alma en sí y por sí. El cuerpo no contribuye a formar la persona, sino que solamente se añade a ella. El alma misma como tal, es persona (*Ibid.*, II, 1, 11). La característica fundamental del alma como persona es la autoconciencia. Sobre las huellas de San Agustín, Hugo insiste en la necesidad y en el valor de la conciencia de la propia existencia. "No hay sabio que no sepa que existe. Y con todo, el hombre, si empieza verdaderamente a considerar qué es, comprende que no es ninguna de las cosas que percibe o puede percibir en sí mismo. Lo que en nosotros es capaz de razón, aunque esté, por decirlo así, confuso y mezclado con la carne, se distingue, sin embargo, de la sustancia de la carne y comprende que es distinto de ella" (*Didasc.*, VII, 17).

Hugo reconoce al hombre la libertad como facultad de elección, carente de determinaciones necesarias. La libertad es el fundamento de la vida moral del hombre, que sin ella sería imposible. El principio objetivo de esta vida es la ley de Dios. El bien es lo que está conforme con esta ley, el mal la negación de lo que la ley prescribe. Como el bien, el mal tiene su fundamento en la voluntad libre, y no es positivo ni negativo: es una pura nada (*Ibid.*, 1, 7, 16).

227. HUGO DE SAN VÍCTOR: EL MISTICISMO

La vía mística para alcanzar la visión directa de Dios tiene tres momentos principales: el pensamiento, la meditación, la contemplación. El pensamiento *(cogitatio)* esta determinado por la presencia en el alma de una cosa en imagen, que proviene de los sentidos o es suscitada por la memoria. La meditación (*meditatio*) es el continuo y sagaz examen del pensamiento, que se esfuerza en explicar lo que es oscuro y penetrar lo que está escondido. La contemplación (*contemplatio*) es la libre y perspicaz intuición del alma que se difunde sobre todas las cosas examinadas. La contemplación posee aquello que busca la meditación: la visión manifiesta y completa. A su vez la contemplación se divide en la consideración de las criaturas y la contemplación del Creador, que es su. grado último y perfecto *(De modis dicend. et medit.*, 8). Este último grado es la contemplación mística, en la cual la elevación a Dios se identifica con el encerrarse en la propia intimidad espiritual. "El que entra en sí, y, penetrando internamente en sí mismo, se trasciende, verdaderamente sube hacia Dios" *(De vanitate mundi*, *2).*

228. RICARDO DE SAN VÍCTOR: LA TEOLOGÍA

El tercer gran místico de esta época es Ricardo de San Víctor. Escocés de nacimiento, se dirigió pronto a París y entró en el monasterio de San Víctor. Allí se educó bajo la dirección de Hugo, y a la muerte de éste le sucedió como maestro y prior del monasterio. Murió el 1173. Ricardo es, como

Hugo, escolástico y místico. Entre las obras escolásticas hay un tratado en tres libros, *De Trinitate*, y un escrito, *De Verbo incarnato*. Entre las obras místicas, *De preparatione ad contemplationem*, llamado también *Beniamin minor*; *De gratia contemplationis*, llamado *Beniamin maior*; *De statu interioris hominis*; *De exterminatione mali.*

Ricardo distingue las verdades fundadas sobre la experiencia, las verdades fundadas sobre la razón y las verdades fundadas sobre la fe. El hombre conoce las cosas temporales a través de la experiencia; las cosas eternas en parte con la razón, en parte con la fe. De lo que es eterno, en efecto, no todo nos puede ser conocido por medio de la razón, mucho sólo nos puede ser revelado por Dios y tiene, por consiguiente, como presupuesto la fe *(De Trinit.,* I, 1). Ricardo, con todo, no desiste de perseguir en su investigación el ideal de la demostración apodíctica. En su obra *Sobre la Trinidad,* declara su intención de aducir en apoyo de la fe razones no sólo probables, sino necesarias, y expresa la confianza de que tales razones no falten (*Ibid.*,I, 4).

Estas razones conciernen, en primer lugar, a la existencia de Dios. Como Hugo, prefiere partir, para la demostración de Dios, de la experiencia, en atención al principio (sobre el cual insistirá Santo Tomás) que "todo proceso demostrativo nuestro toma su principio de lo que conocemos con la experiencia" (*Ibid.*, I, 7). Su argumentación consiste esencialmente en ascender de las cosas finitas, que no tienen ser por sí, hasta un principio que tiene el ser por sí y es, por tanto, eterno. Si este principio no existiera, las cosas que no tienen el ser por sí no habrían podido recibirlo de nada, y, por consiguiente, no existirían. La existencia mudable del ser contingente demuestra la eternidad del ser necesario (*Ibid.*, I, 6).

De la experiencia parte también Ricardo para demostrar la trinidad de Dios. La experiencia nos enseña que el rayo del sol, aun procediendo del sol, y teniendo su origen en él, es, sin embargo, contemporáneo con el sol. El sol produce de sí mismo el rayo y en ningún tiempo carece de él. Ahora bien, si la luz corpórea tiene un rayo que existe al mismo tiempo que ella, ¿por qué la luz espiritual no ha de tener un rayo coeterno? No es admisible que la naturaleza divina, principio de toda fecundidad, haya quedado estéril en sí misma y no haya engendrado nada, ella que ha dado a todas las cosas la posibilidad de engendrar. Es, pues, probable que en la inconmutabilidad superesencial de Dios haya alguna cosa que no es por sí misma, pero es, con todo, *ab aeterno* (*Ibid.*, I, 9). Esta probabilidad se convierte en certeza si se considera la perfección de la potencia, de la felicidad y del amor divino. Esta perfección supone la posibilidad de una comunicación mediante la cual Dios pueda difundir la abundancia infinita de su vida. Una dualidad de personas se requiere a fih de que Dios no carezca de aquella comunicación sin la cual su vida sería estéril y solitaria (*Ibid.*, III, 4). Pero una dualidad no basta: la comunicación no es perfecta si no se puede difundir más allá de ella a una tercera persona coigual. La perfección del amor supone que pueda extenderse a una tercera persona que sea amada igualmente y que sea igual en dignidad y poder. La perfección del amor, y, en general, de la vida divina, requiere, pues, la trinidad de personas divinas, sin la cual no existiría la integridad de su plenitud (*Ibid.*, III, 11). La trinidad divina debe estar constituida por personas que tengan los mismos atributos. La perfección de la divinidad supone la perfección de la Potencia, la perfección de la

Sabiduría, la perfección del Bien. Así como es omnipotente una de ellas, así son omnipotentes las otras; así como una de ellas es infinita, así también la otra es infinita; así como una de ellas es Dios, así también son Dios las otras. Pero sólo existe un solo Dios, porque así como las tres personas son igualmente omnipotentes, así también las tres son igualmente Dios. Lo cual significa que las tres personas tienen una única e idéntica sustancia, o, mejor, que ellas son una única e idéntica sustancia (*Ibid.*, III, 9). Mientras en el hombre hay más de una sustancia (cuerpo y alma), pero una sola persona, en Dios hay una sola sustancia y varias personas. A la definición de Boecio de la persona, ya aceptada por Hugo, como "sustancia individual de naturaleza racional", Ricardo añade la determinación "dotada de existencia incomunicable" (*Ibid.*, IV, 18). La interpretación trinitaria de Ricardo constituye en la escolástica una fórmula fundamental que fue seguida sobre todo por la escuela franciscana.

229. RICARDO DE SAN VÍCTOR: LA ANTROPOLOGIA MISTICA

El presupuesto de Ricardo es la unidad y la simplicidad de la naturaleza humana. El alma es una esencia simple y espiritual que comunica al cuerpo la vida y la sensibilidad. El alma y el espíritu no son en el hombre dos sustancias diversas, sino que constituyen una sola esencia: el espíritu es la facultad superior del alma, pero no se distingue sustancialmente de ella. Así como los objetos se dividen en las tres clases de lo sensible, lo inteligible (mundo espiritual) y lo intelectible (Dios), así también se dividen en tres facultades los poderes del alma: imaginación, razón, inteligencia. La función de la imaginación es la de recibir y conservar las percepciones sensibles. La razón es la capacidad de pensamiento discursivo, que procede demostrativamente de una verdad a otra. La inteligencia es el *ojo espiritual* que ve las cosas invisibles en su presencia real, como el ojo de la carne ve las visibles (*De contempl.*, III, 9).

Sobre estas tres facultades se funda la vía mística para alcanzar a Dios. En la imaginación se funda el pensamiento *(cogitatio)*, en la razón la meditación (*meditatio*), en la inteligencia la contemplación (*contemplatio*). "El pensamiento vaga lentamente por aquí y por allá, sin preocuparse de la meta. La meditación intenta con esfuerzo avanzar a través de los obstáculos y dificultades hacia el fin. La contemplación con libre vuelo circula, adonde quiera que le lleve su ímpetu, con extraordinaria agilidad" (*Ibid.*, I, 3).

La contemplación es el último estadio de la vía mística. Dos son las condiciones fundamentales de la misma. En primer lugar, la pureza del corazón, procurada por las virtudes; en segundo lugar, el conocimiento de sí. Ricardo compara la razón y la voluntad del hombre con las dos mujeres de Jacob, Raquel y Lía. Como Jacob se unió primeramente con Lía y de ella engendró siete hijos y siete hijas, y después se desposó con Raquel y engendró de ella, así también la voluntad humana es primeramente fecundada por el espíritu de Dios, que engendra en ella las virtudes, y a continuación la razón humana, desposándose con la gracia divina, engendra el conocimiento más alto. Las virtudes son, pues, los hijos de Lía; pero la

vida mística empieza solamente a través del conocimiento que el alma tiene de sí misma. El último hijo de Jacob y de Raquel, Benjamín, es el símbolo de este conocimiento de sí, que es la verdadera y propia introducción a la unión mística con Dios *(De praeparat. ad contempl.*, 67-71). "Aprenda el hombre a conocer lo que hay en él de invisible, antes de poder conocer lo que hay de invisible en Dios. Si no puedes conocerte a ti mismo, ¿cómo presumes de poder conocer lo que está por encima de ti? " (*Ibid.*, 7).

Siete son los grados fundamentales de la contemplación. El primero, *in imaginatione et secundum imaginationem*, considera el mundo sensible como tal, relacionando la perfección del mismo y su belleza con el poder, sabiduría y bondad de Dios. El segundo, *in imaginatione et secundum rationem*, considera el mundo sensible en sus principios y así lleva del mundo sensible al inteligible. El tercer grado, *in ratione et secumdum imaginationem*, relaciona lo sensible con lo suprasensible y nos hace considerar las cosas. El cuarto grado, *in ratione et secundum rationem*, considera las almas y los espíritus puros, esto es, los ángeles. El quinto grado, *supra rationem et non praeter rationem*, se dirige a Dios en cuanto es cognoscible por nuestra razón. El sexto y último grado, *supra rationem et praeter rationem*, considera los atributos de la divinidad que trascienden absolutamente la razón humana, como, por ejemplo, los que se refieren a la Trinidad *(De contemplat.*, I, 6).

Los grados del ascenso progresivo del alma hacia la verdad suprema se pueden distinguir también por la cualidad subjetiva de sus actos. Algunos de ellos implican, en efecto, el dilatarse (*dilatatio*) de la mente, otros el levantarse (*sublevatio*), otros el enajenarse *(alienatio)* la mente de sí misma. El *dilatarse* de la mente consiste en el expansionarse y agudizarse de sus capacidades, sin que, no obstante, traspasen los límites humanos. El *elevarse* de la mente es el estado en que ella queda iluminada por la luz divina y trasciende los límites de la capacidad humana. En fin, el *enajenarse* de la mente es el abandono de la memoria de todas las cosas presentes y la transfiguración en un estado que no tiene ya nada de humano (*Ibid.*, V, 2). El primero de estos grados es debido a la actividad humana, el tercero sólo a la gracia divina, el segundo a una y otra. En el tercer grado esta la cumbre de la contemplación, el *éxtasis o excessus mentis*. Sin envoltura y sin sombras, no ya *per speculum et in enigmate*, el hombre contempla entonces la luz de la sabiduría divina. En este estado ya no hay sensibilidad ni memoria de las cosas externas y la misma razón humana calla. La mente es raptada más allá de sí misma y todos los límites de la razón son superados. Raquel ha muerto y Benjamín nace. La muerte de Raquel es la desaparición de la razón *(De praeparat. ad contempl.*, 73).

La mística de Ricardo es la típica y fundamental expresión del misticismo medieval. Ricardo ha visto claramente que la vía mística tiende a la abolición de todo límite humano, para poner al hombre cara a cara con Dios.

BIBLIOGRAFIA

§ 221. **Gebhart**, *L'Italie Mystique*, París, 1890, 8.ª ed, 1917; **Bernhart**, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, Berlín, 1922; R. Otto, *West-Oestliche Mystik*, Berlín, 1926; Stolz. *Theologie der Mystik*, Ratisbona, 1936; **Daniélou**, *Platonisme et théologie mystique*, París, 1944.

§ 222. Las obras de San Bernardo en *P. L.*, 182º-185º. En Roma hay una edición crítica en preparación. *Oeuvres*, seleccionadas y traducidas al francés por Davy, 2 vols., París, 1945; Coulton, *St. B.*, Cambridge, 1923; Miterre, *La doctrine de St. B.*, Bruselas, 1932; Gilson, *La théologie mystique de St. B.*, París, 1934; Baudry, *St. B.*, París, 1946; Antonelli, B. *de C.*, Mitón, 1953 (con bibl.); Delhaye, *Le problème de la conscience morale chez St. B.*, Namur, 1957.

Las obras de Guillermo de St. Thierry, en *Patr. Lat.*, vol. 180, 205-726. Otros escritos están impresos entre las obras de San Bernardo, en *Patr. Lat.* vol. 184, 365-436. La carta de acompañamiento a la *Disputatio* contra Abelardo, en *Patr. Lat.*, vol. 182, 531-532. Ediciones recientes: *Meditativae orationes*, ed, Davy, París, 1934; *Epistola ad fratres de Monte Dei*, ed. Davy, París, 1940; *Comentario al Cantar de los Cantares*, ed. Davy, 1958; *De contemplando Deo*, ed. Hourlier, París, 159; Davy, *neologie et mystique de G. de St. T.*, *La connaissance de Dieu*, París, 1954.

§ 223. La obra de Isaac, en *P. L.*, 1940 1689-1890; Bertola, *La dottrina psicológica di Isaaco di Stella*, en "Riv. di FU. Neoscol.", 1953.

§ 224. Las obras de Hugo, en *Patr. Lat.*, vols. 175-177. Otros dos escritos inéditos de Hugo: *Epitome in philosophiam* y *De contemplatione et eius speciebus*, han sido publicados por Hauréau, *Hugues de St. Victor*, París, 1859, 2.ª ed., con el título *Les oeuvres de Hugues de St. Victor*, París, 1886. Otras ediciones: *Didascalion*, ed. Buttimer, Washington, 1939; *La contemplation et ses espèces*, ed. Barón, París, 1958; Barkholt, *Die Ontologie H. s. V.*, Bonn, 1930; Kleinz, *The Theory of Knowledge of H. of St. V.*, Washington, 1944; Barón, *Science et sagesse chez H. de St. V.*, París, 1957.

§ 225. Sobre las pruebas de la existencia de Dios: Grunwald, en "Beitrage", IV, 3, 1907, pp. 69-77.

§ 226. Sobre la psicología: Ostler, en "Beitrage", VI, 1, 1906.

§ 228. Las obras de Ricardo en P. *L.* 196°. Otras ediciones: *Les quatre degrés*, ed. Dumeige, París, 1955; *De trinitate*, ed. Ribaillier, París, 1958; *Liber exceptionum*, ed. Chatillon, París, 1958; *Sermons et opuscules inédits*, trad. franc., París, 1951; *Ottaviano*, Ricardo di S. Vittore, Roma, 1933; Dumeige, *R. de St. V.*, París, 1952.

CAPITULO IX

LA SISTEMATIZACIÓN DE LA TEOLOGIA

230. SENTENCIAS Y SUMAS

La dificultad de procurarse raros y costosos manuscritos había determinado en la Edad Media el uso frecuente de compendios y extractos. El desarrollo de la cultura medieval se manifiesta en la modificación de estas compilaciones. Al principio estaban constituidas por extractos, tomados de un solo autor, o de vanos, pero sin orden alguno. Por ejemplo, el *Sancti Prosperi liber sententiarum ex Augustino delibatarum* es una compilación de cerca de cuatrocientos extractos, tomados casi todos de San Agustín y reunidos sin orden. Los manuscritos medievales contienen un gran número de extractos o *Sententiae* de esta clase. El más célebre es el *Liber Pancrisis*, que se remonta al siglo XII y que contiene sentencias de los Santos Padres y de maestros contemporáneos, como Guillermo de Champeaux, Anselmo de Laón y otros. Luego los extractos fueron agrupados según el orden de las Sagradas Escrituras. Los textos estaban tomados alguna vez de un solo doctor, otras veces de varios. La primera compilación de este género es la de Paterio, secretario de San Gregorio, que reunió las explicaciones de textos bíblicos contenidas en las obras del santo. De varios autores están tomados los textos recogidos en las obras de Beda el Venerable y de Rábano Mauro, los cuales añadieron a los mismos textos comentarios personales. Pero había otras compilaciones en las cuales las sentencias de los Padres estaban agrupadas según un orden más o menos lógico. Isidoro de Sevilla es el autor de una obra de esta clase, que tituló *Sententiarum libri tres,* y que después fue citada con el nombre *De summo bono*. Estas colecciones, que seguían un orden más o menos lógico, eran designadas con el nombre de *Sententiae*; pero luego la parte de elaboración personal en la explicación y en el comentario de los extractos fue haciéndose cada vez mayor. Las colecciones continuaron, con todo, teniendo el nombre de *Sententiae,* porque el texto original no era otra cosa que la explicación y el comentario de las sentencias aducidas. Abelardo reformó profundamente esta costumbre literaria. A partir de él, las obras a las cuales se conserva el nombre de *Sententiae*, fueron compendios sistemáticos, completos y razonados, de las verdades fundamentales del cristianismo.

Para expresar este nuevo carácter se empleó el término *Summa*. Abelardo se sirvió de esta palabra en el prólogo de la *Introducción a la teología*: "He escrito una *summa* de la erudición sagrada como introducción a Ta divina Escritura". Y Hugo de San Víctor, en el prólogo al libro I del *De*

Sacramentis, que es la primera y verdaderamente propia suma de teología medieval, dice: "He reunido en única cadena *(series)* esta breve *summa* de todas las cosas". En el siglo XII, el nombre de *Summa* sustituyó al de *Sententiae y* los libros que contenían la exposición sistemática de las verdades cristianas se llamaron *Sumas de teología*.

231. PEDRO LOMBARDO

Entre los más conocidos autores de *Sumas* citaremos a Roberto Pulleyn, un inglés que enseñó en París y después en Oxford y murió en 1150; a Roberto de Melun, que fue discípulo, en París, de Hugo de San Víctor y probablemente también de Abelardo, del cual acepta el principio de la duda metódica, y a Simón de Tournay, que enseñó en París entre la segunda mitad del siglo XII y principios del XIII y sostuvo la fórmula de Anselmo del *credo ut intelligam*, contraponiéndola al precepto de la filosofía, personificada por Aristóteles: *intellige et credes.* Pero la obra más significativa de este género, por la importancia que tuvo como texto fundamental de la cultura escolástica, es la de Pedro Lombardo.

Pedro Lombardo nació en Lumello, cerca de Novara; estudió en Bolonia y después en la escuela de San Víctor, en París. Desde 1140 enseñó en la escuela catedral de París; en 1159 fue nombrado obispo de París y murió probablemente en 1160. Escribió un *Comentario* a las epístolas de San Pablo y otro a los Salmos. Sus *Libri quattuor sententiarum* fueron compuestos entre 1150 y 1152. Esta obra es un compendio sistemático de la doctrina cristiana fundado en la autoridad de la Biblia y de los Padres y en la cual la parte personal es relevante. El mayor peso está constituido por la autoridad de San Agustín; pero son citados también textos de Hilario, Ambrosio, Jerónimo, Gregorio el Grande, Casiodoro, Isidoro, Beda y Boecio. De los escritores posteriores es empleado sobre todo el *De Sacramentis*, de Hugo de San Víctor. Por vez primera en Occidente se cita el escrito *De fide ortodoxa,* de Juan Damasceno, que es la tercera parte, traducida al latín en 1151 por Burgundión de Pisa, de la *Fuente del conocimiento.* Pero la obra de Pedro manifiesta también una evidente influencia de Abelardo y del método empleado por éste en el *Sic et non.*

No obstante su explícita afirmación de que en materia de fe "se cree a los pescadores y no a los dialécticos", Pedro Lombardo es un dialéctico que procura hacer valer todo el peso de la razón en apoyo de la autoridad de los textos citados. En la misma división de la obra Pedro sigue un criterio sistemático. El contenido entero de la Biblia está constituido por cosas y por signos. Una cosa es lo que no puede ser empleado para significar o simbolizar otra cosa; signo es lo que, en cambio, sirve esencialmente para este fin. Entre los signos, Pedro incluye los Sacramentos, que son símbolos de realidades suprasensibles. A su vez, las cosas se distinguen según sean objetos de goce (*fruitio*) u objetos de uso. Objeto de goce es la Trinidad divina; objetos de uso son las cosas creadas. Las virtudes son a la vez objetos de goce y objetos de uso, porque son medios para alcanzar el fin de la bienaventuranza. De las cosas se distinguen los sujetos que gozan o se sirven de ellas. Consiguientemente, Pedro divide su obra en dos partes: la primera,

que se refiere a las cosas, y la segunda, que se refiere a los signos. La primera parte concierne a los sujetos y objetos de goce y de uso, esto es: la Trinidad divina, las cosas creadas en general, los ángeles y los hombres en general y las virtudes. Estos temas forman el contenido de los tres primeros libros de las *Sententiae*. El último libro está dedicado a los signos, a saber, los Sacramentos.

El hombre puede elevarse al conocimiento de Dios partiendo de las cosas creadas. Todo lo que vemos es mudable y todo lo que es mudable debe tener su origen en una esencia inmutable. El cuerpo y el espíritu están igualmente sujetos al cambio: el ser del que se originan debe ser, por tanto, superior a ambos. Y, puesto que todo cuerpo o espíritu tiene una determinada forma o especie, es menester pensar en una forma originaria, o en una primera especie, de la cual tanto el espíritu como el cuerpo reciben su forma o especie. Y ésta es Dios (*Sentent.*, I dist. 3, n. 3-5).

Los tres caracteres fundamentales de las cosas, la unidad, la forma y el orden, constituyen el reflejo de la Trinidad divina y permiten al hombre elevarse hasta ella. En el alma humana la memoria, la inteligencia y la voluntad constituyen una única sustancia y también aquí se refleja la imagen de la Trinidad divina, que es mente (*mens*), conocimiento (*notitia*) *y* amor *(amor)* (*Ibid.*, I, dist. 3, n. 6 y sigs.). Con todo, ninguna cosa creada puede darnos un conocimiento adecuado de la Trinidad. Es menester distinguir entre las cosas que podemos conocer antes de creer y las que para ser conocidas presuponen la fe. Entre los objetos de fe, algunos no pueden ser conocidos y comprendidos antes de ser creídos; otros no pueden ser creídos si antes no son comprendidos, y estos últimos son, gracias a la fe, comprendidos más profundamente (*Ibid.*, III, dist. 24, 3).

El objeto fundamental de las interpretaciones teológicas de Pedro Lombardo es la defensa de la omnipotencia divina. Contra Abelardo y. de acuerdo con Hugo de San Víctor (§ 225), Pedro niega que Dios no pueda crear nada mejor que lo que ha efectivamente creado. En realidad, si el "mejor" se refiere a la actividad creadora de Dios, la afirmación es legítima; pero si se refiere al objeto de aquella actividad, esto es, al mundo creado, es falsa, porque supone o que el mundo no carece de ninguna perfección, y en tal caso sería semejante a Dios, o que Dios no puede darle perfección mayor, y en tal caso el mundo mismo manifestaría una imperfección que estaría en contraste con la tesis de que es el mundo mejor de todos los posibles (*Ibid.*, I, dist. 44, 2-3).

Por lo que se refiere al hombre, cuyas tres facultades reproducen, como se ha dicho, la Trinidad divina, Pedro afirma que el alma le es infundida directamente por Dios. En el hombre es necesario distinguir la sensibilidad, la razón y la voluntad libre. La sensibilidad está ligada a los órganos de los sentidos y es receptiva y apetitiva. La razón es la facultad cognoscitiva más alta de la naturaleza humana; se dirige, por un lado, a lo que es temporal y, por otro, a lo que es eterno. El libre albedrío es tanto facultad de la razón como de la voluntad, y por él el hombre escoge el bien, si la gracia divina le ayuda, o el mal, si falta la gracia. Se llama libre respecto a la voluntad, que puede determinarse por una cosa u otra; se dice albedrío respecto a la razón, de la cual representa la facultad o poder de discernimiento del bien y el mal, y escoge unas veces el uno y otras veces el otro (*Ibid.*, II, dist. 24, 5). El

libre albedrío presupone así la voluntad y la razón y no puede pertenecer a los animales que carecen de razón. Su esencia no consiste en la capacidad de escoger entre el bien y el mal, sino más bien en la de escoger, sin necesidad o coacción, lo que la razón establece. El mal, para el hombre, es doble: el pecado y la pena del pecado. Uno y otro son negación y privación de bien: el pecado es privación en sentido activo, porque corrompe al bien y priva de él al hombre; la pena es privación en sentido pasivo, porque es un efecto del pecado. Dios no es de ningún modo causa del mal. El prevé infaliblemente el mal, no como obra suya, sino como obra de aquéllos que lo harán o lo sufrirán. La previsión del mal excluye el beneplácito de su autoridad, mientras la previsión del bien, que es todo lo que El directamente obra en el mundo, va siempre acompañada de tal beneplácito (*Ibid.*, I, dist. 38, 4). Condición primera para que el hombre escoja el bien es la gracia divina, la cual se concede siempre gratuitamente *(gratis data) y* con independencia de los méritos humanos; en efecto, no sería gracia si no se concediera gratuitamente. Pero mientras la misericordia divina es siempre un acto de gracia, la reprobación y la severidad de Dios frente al hombre son actos de justicia, determinados por lo que el hombre ha merecido. La reprobación divina consiste en no querer ser misericordioso, la severidad en no serlo, y una y otra tienden a hacer al hombre mejor (*Ibid.*, dist. 41, 1).

Las *Sentencias* de Pedro Lombardo se convirtieron muy pronto en uno de los libros fundamentales de la cultura filosófica medieval y fueron objeto de numerosos comentarios hasta el fin del siglo XVI.

BIBLIOGRAFÍA

§ 230. Sobre el desarrollo de las compilaciones sentenciales: Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, París, 1909, cap. 6; De Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siede,* Brujas, Bruselas, París, 1948 (con bibl.).

§ 231. Las obras de Pedro Lombardo, en *Patr. Lat.,* vols. 191-192. Edic. crítica de las *Sentencias,* bajo el cuidado de los Padres Franciscanos de Quaracchi, 1916, 2 vols; Protois, *Pierre Lombard*, París, 1881; Robert, ob. cit., pp. 176 y sigs.; Grabmann, *Die Gesch. d. schol. Meth.*, II, 359-407; Erspenberger, en "Beiträge", III, 5, 1901.

CAPITULO X

LA FILOSOFIA MUSULMANA

232. CARACTERÍSTICAS Y ORIGEN

Entre los factores que con más eficacia estimularon la actividad cultural de Occidente en el siglo XII, han de tenerse en cuenta las relaciones con el mundo oriental y, sobre todo, con los árabes. El mundo árabe había asimilado, en los siglos anteriores, la herencia de la filosofía y de la ciencia griegas, que todavía permanecían desconocidas para gran parte de la cultura occidental: ésta conocía únicamente de ellas lo que había logrado filtrarse a través de las obras de los autores latinos y de los padres de la Iglesia. Además, y quizá fuera por esto, la filosofía árabe aparecía a los pensadores occidentales como la manifestación misma de la razón y, por lo tanto, como una fuerza de liberación de los obstáculos de la tradición. Adelardo de Bath no dudaba en contraponer lo que había aprendido él "de los maestros árabes, bajo la guía de la razón" con la "rigurosidad de la autoridad" por la que eran arrastrados los que seguían la tradición *Quaest. nat.*, En tercer lugar, la filosofía occidental tenía en común con las filosofías orientales la naturaleza misma de su problema. También la filosofía árabe es una *escolástica*, es decir, un intento de hallar una vía de acceso racional a la verdad revelada; y la verdad revelada a la que ella trata de llegar, la establecida en el *Corán*, tiene muchos caracteres de semejanza con la cristiana. Y finalmente, al igual que la filosofía cristiana, la escolástica árabe vive de la filosofía griega, en especial del neoplatonismo y del aristotelismo.

Todo esto explica la influencia y la penetración profunda que el pensamiento árabe desarrolló en la escolástica cristiana de los siglos XIII y XIV. Sin embargo, en algunos puntos, estas dos escolásticas se manifestarían irreconciliables.

La síntesis de estas dos corrientes, llevada a cabo por los más ilustres representantes del pensamiento islámico: Alfarabí, Avicena y Averroes, da por resultado la elaboración del *principio de necesidad.* La necesidad domina el mundo humano y divino: tal es la convicción de los grandes filósofos musulmanes. No se libra de ella ni siquiera el mundo de las cosas finitas, que no es necesario por sí mismo, sino por depender de Dios; tampoco escapa la voluntad humana, regida por una cadena de causas que, a través de los acontecimientos del mundo sublunar y de los movimientos de las esferas celestes, tiene por motor al Ser necesario. La escolástica latina, que conoció el aristotelismo a través de los musulmanes, intentará librarle del principio de necesidad, sobre cuya base los árabes lo habían

interpretado, y tratará de introducir en él el principio de contingencia, con el cual podrá salvarse al mismo tiempo la libertad creadora de Dios y el libre albedrío del hombre.

La primera actividad filosófica nació entre los musulmanes al proponerse interpretar ciertas creencias fundamentales del Corán. Así, la secta de los *Qadaríes* afirma el libre albedrío del hombre frente a la voluntad divina, mientras los *Jabaríes* son partidarios de la fatalidad absoluta. En el siglo II de la Hégira (723-832) se desarrolla la secta de los *Motaziles* o disidentes, que defienden enérgicamente los derechos de la razón en la interpretación de la verdad religiosa. Ellos pusieron de moda el *Kalam* (ciencia de la palabra), es decir, la teología racional. A partir del califato de Harún al-Raschid (785-809), los musulmanes empezaron a familiarizarse con la cultura griega. Las traducciones árabes de las obras de Aristóteles y de los demás autores griegos fueron hechas, en general, por sabios cristianos sirios o caldeos, muchos de los cuales eran médicos en la corte de los califas. Las obras del Estagirita se tradujeron de las versiones siriacas, que ya desde la época de Justiniano habían empezado a difundir por Oriente la cultura griega. Entre las obras que mayor influencia tuvieron sobre el pensamiento musulmán, figuran una *Teología* atribuida a Aristóteles, que es una recopilación de pasajes de las *Enéadas* de Plotino y del *Liber de causis*, o sea, la traducción de los *Elementos de teología* de Proclo. Además de estos escritos y de las obras de Aristóteles, contribuyeron a formar el pensamiento musulmán los comentarios de Alejandro de Afrodisia, los diálogos de Platón, especialmente la *República* y el *Timeo*, y los trabajos científicos de Euclides, Tolomeo y Galeno.

La reacción de la ortodoxia religiosa contra las novedades introducidas por los filósofos, fue patrocinada por los *Mutakallimun* ("los que discuten"). La afirmación fundamental de los Mutakallimun es la novedad y discontinuidad del mundo, que hace necesaria la existencia de un Dios creador. Adoptan la doctrina atomista de Demócrito, que conocieron probablemente por la exposición de Aristóteles. Los átomos, dicen, no tienen cantidad ni extensión, y Dios los crea siempre que quiere. Las cosas están formadas por agrupaciones de átomos, y sus cualidades no podrían existir en dos instantes, es decir, en dos átomos de tiempo, si Dios no interviniera constantemente en su creación. Cuando Dios deja de crear, las cosas, sus cualidades y los átomos mismos dejan de existir. La discontinuidad hace necesaria la incesante acción creadora de Dios, y garantiza la libertad de la creación. Para reforzar esta tesis, los Mutakallimun niegan la relación de causalidad entre las cosas. Las cosas creadas no tienen entre sí relación de causa y efecto. El fuego tiende a alejarse del centro de la tierra y a producir calor; pero la razón no se niega a admitir que el fuego pueda moverse hacia el centro y producir frío, aunque siga siendo fuego. Las conexiones causales no tienen ninguna necesidad intrínseca: son únicamente establecidas por Dios. Dios, más que causa primera, es. causa agente y eficiente y produce directamente todos los efectos del mundo creado.

A principios del siglo X las doctrinas de los Mutakallimun fueron recogidas por otra secta, la de los *Asharíes*, llamados así por ser su fundador Abuf-Hasan Al-Ashari (873-935), de Basora. Los asharíes exageran aún más la doctrina de la creación directa por parte de Dios, afirmando que todos los

accidentes nacen y desaparecen únicamente por un acto de creación de la voluntad divina. Así, por ejemplo, cuando un hombre escribe, Dios crea cuatro accidentes, que no tienen entre sí ningún nexo causal, es decir: la voluntad de mover la pluma, la facultad de moverla, el movimiento de la mano, el movimiento de la pluma.

El movimiento filosófico creado por estas sectas viene a ser sustituido en seguida por auténticas personalidades filosóficas, que en parte utilizaron y continuaron las doctrinas de esas sectas, y en parte se opusieron a ellas en un intento de permanecer fieles a la doctrina de los filósofos griegos, en especial de Aristóteles.

233. AL-KINDI

Al-Kindí, es el primer filósofo musulmán que está relacionado explícitamente con la tradición griega. Vivió en Bagdad, donde murió en el 873. Escribió numerosísimas obras de filosofía, matemáticas, astronomía, medicina, política y música, y fue una de las personas a quienes el califa Al-Mamún encargó traducir las obras de Aristóteles y de otros autores griegos. Fue también autor de numerosos comentarios aristotélicos, y los musulmanes le dieron el título de *Filósofo* por antonomasia.

Gerardo de Cremona tradujo en el siglo XII una de sus obras con el título *Verbum Jacob Al Kindi de intentione antiquorum in ratione.* Otro trabajo fue traducido con el título de *De intellectu.* La parte del comentario de Al-Kindí a Aristóteles que más llamó la atención de los escolásticos latinos fue la doctrina del intelecto. Al Kindí tiene la pretensión de exponer las opiniones de Platón y de Aristóteles; pero, en realidad, lo que hace es seguir de cerca la interpretación de Alejandro de Afrodisia (§ 111). Enumera cuatro intelectos: "El primero es aquel que siempre está en acto; el segundo está en potencia en el alma; el tercero es aquel que en el alma pasa de potencia a realidad efectiva; el cuarto es el intelecto que llamamos demostrativo: Aristóteles asimila este último a los sentidos, porque el sentido está cerca de la verdad y en comunicación con ella". De estos cuatro intelectos, los tres primeros corresponden, respectivamente, al *νοῦς ποιητικός' νους ὑλικός' νοῦς ἐπικτητός* de Alejandro; el cuarto es el alma sensible. El Al-Kindí aparece claramente, por vez primera, el típico principio del aristotelismo musulmán que atribuye directamente al intelecto divino la iniciativa del proceso de conocer del hombre. "El alma, dice, es inteligente en potencia; pasa a ser inteligente en acto por acción del Intelecto primero, al dirigir hacia El su mirada. Cuando una forma inteligible se une al alma, esta forma y la inteligencia del alma se convierten en una sola e idéntica cosa, que es al mismo tiempo lo que conoce y lo que es conocido. Pero el Entendimiento que está siempre en acto, el que atrae al alma para convertirla en entendimiento efectivo, de entendimiento potencial que era, no se identifica con lo conocido. Por lo tanto, para el Intelecto primero, el intelecto y lo inteligible que el alma conoce no son la misma cosa; en cambio, para el alma, el intelecto que conoce y lo inteligible conocido es la misma cosa." En esta doctrina de Al-Kindí está implícita la separación total entre el Intelecto agente, que es el divino, y los demás intelectos, propios del hombre.

234. ALFARABI

La tradición enciclopédica de Al-Kindí fue seguida por Alfarabí, llamado así por ser natural de Farab, célebre entre los musulmanes, no sólo como filósofo peripatético, sino también como matemático y médico. Alfarabí ejerció su magisterio en Bagdad, y murió en diciembre del año 905. Es autor de una obra sobre las ciencias, *De scientiis*, un trabajo sobre el intelecto, *De intellectu*, así como de obras de ética y política, inspiradas todas ellas en el pensamiento aristotélico.

En Alfarabí se halla por primera vez la diferencia entre esencia y existencia, que tanta importancia había de tener en la filosofía de Santo Tomás. Averroes hace remontar esta distinción a los Mutakallimun, quienes habrían sido los primeros en distinguir entre ser *posible y necesario,* pues afirmaron que para poner un ser posible era preciso suponer un agente que lo haga pasar a acto; y como el mundo en conjunto es posible, el agente del mundo debe ser un ser necesario (*Destr. destruct Algazelis.* I, 4. 5). En realidad, el primer ejemplo de esta distinción se halla en el *Liber de causis* que, como hemos dicho, es una de las principales fuentes de la especulación musulmana. El *Liber de causis* (cap. 9) distingue en las cosas la existencia y la forma, ambas procedentes del exterior: la existencia procede del Ser primero por creación; la forma, de las Inteligencias inferiores mediante impresión. Pero en el *Liber de causis* la existencia es el substrato que puede recibir la forma y, por lo tanto, la posibilidad de la forma misma: desempeña el papel de la materia; en el pensamiento musulmán la relación se invierte, y la esencia o forma será considerada como materia o posibilidad, la existencia como acto.

Según Alfarabí, todo lo que existe es o posible o necesario. Si afirmamos que una cosa que tiene existencia posible *no* existe, no decimos algo absurdo, ya que para recibir la existencia necesita una causa. Una cosa posible no puede pasar a ser necesaria, si no es por acción de un ser necesario. En cambio, si decimos que el ser necesario no existe, afirmamos algo absurdo, pues este ser no tiene una esencia distinta de su propia existencia. El ser necesario es único, y nadie sino él posee una verdadera sustancia: escapa a todas las categorías y a la distinción de materia y forma. "Es el acto del pensamiento en su pureza, es el puro objeto pensado, el puro sujeto que piensa. En él estas tres cosas son una sola. Es prudente, sabio y vivo, tiene una actividad perfecta y una perfecta voluntad. Goza de una gran felicidad en su propia sustancia, es el primer amante y el primer amado" (Dieterici, *Alfarabisphílos. Abhandlungen*, pp. 93-96).

La distinción entre ser necesario y ser contingente será fundamental en todo el pensamiento musulmán y también para la escolástica latina posterior. Del ser necesario y precisamente del acto con que el ser necesario piensa en sí mismo (según el esquema de Plotino), nacen, según Alfarabí, los diversos intelectos, que se relacionan entre sí como la materia y la forma, la potencia y el acto. Del Ser necesario en cuanto se conoce a sí mismo, nace el Intelecto primero, que conoce a la vez al Ser necesario y a sí mismo. Al conocer al Ser necesario, produce un segundo intelecto; mientras que al conocerse a sí mismo produce el primer ciclo en su materia y en su forma, que es el alma. Del mismo modo, del segundo intelecto emanan otro

intelecto y otro cielo, situado debajo del primero. Y así, de cada intelecto nace siempre un intelecto y un cielo, hasta que llegamos a un intelecto carente de materia y que, por ello, no origina una nueva esfera celeste. Este último intelecto es la causa de la existencia de las almas humanas y, en colaboración con las esferas celestes, es causa de los cuatro elementos que componen el mundo sublunar. Es el *entendimiento agente,* del que dependen los otros tres intelectos (propiamente humanos): en potencia, en acto y adquirido, distinción que Alfarabí toma de Al-Kindí. La causa eficiente de todo el conocimiento humano es el *Entendimiento agente.* El *intelecto en potencia* pertenece al alma humana, y mediante la acción del entendimiento agente se transforma en *intelecto en acto y* conoce las formas inteligibles de las cosas, formas que se identifican con él. El que elabora estos conceptos, y que se dirige a nociones más generales y elevadas, es el *intelecto adquirido.* Y así, el intelecto adquirido es forma del intelecto en acto, que, a su vez, es forma del intelecto en potencia (*Ibid.*, p. 71-72). Y todo el mecanismo del conocer viene a depender de la acción del Entendimiento agente. A esta acción, Alfarabí nace remontar también las cualidades más elevadas que el hombre puede alcanzar, la sabiduría y la profecía. Pues cuando el Entendimiento agente conduce al entendimiento potencial de un hombre a su grado más elevado, que es el entendimiento adquirido, el hombre se convierte en sabio-filósofo; pero cuando el mismo Entendimiento agente actúa, más allá de su Entendimiento, sobre la facultad representativa del hombre, este hombre se convierte en profeta, iluminado, vidente, y a él le corresponde ser jefe de la ciudad ideal, porque ninguno está en situación de mandarlo y, en cambio, él es capaz de mandar a todos (*Ib.*, p. 59). De este modo, Alfarabí refiere el Entendimiento agente hasta el don de la iluminación divina que convierte al hombre en profeta y jefe; el mecanismo atribuido al entendimiento se emplea también para una explicación racional de la revelación religiosa originaria.

Pero el Entendimiento agente, como ya se ha visto, nace por reflexión del mismo Ser necesario: de manera que su acción entra en la necesidad propia de este ser. La necesidad excluye toda posibilidad de elección: el conocimiento con que el Ser necesario lo produce todo está necesariamente unido a su misma esencia y comparte su necesidad (*Ib.*, p. 96). Esta necesidad se refleja en todas las cosas del mundo: incluso la misma voluntad humana aparece determinada por la cadena de las causas naturales que tiene su origen en la causa absoluta, el Ser necesario.

235. AVICENA: LA METAFÍSICA

Ibn Sina, conocido por la escolástica latina con el nombre de Avicena, era de origen persa. De ingenio precoz, a los diecisiete años era ya famoso como médico y tuvo la suerte de curar al príncipe de Bokara, que le colmó de favores y puso a su disposición la gran biblioteca de su palacio. Avicena vivió luego en Sorsan, donde dio un curso público y empezó a escribir su célebre *Canon de medicina.* Los desórdenes que allí estallaron le obligaron a abandonar su residencia y dirigirse a Hamadan, siendo nombrado visir del principe de esa localidad. Su actuación en este cargo lo arrastró casi a la

muerte, pues las tropas, descontentas de él, le apresaron y pidieron su muerte; pero el príncipe lo salvó y lo nombró su médico personal. En esta época de su vida compuso varias partes de su gran obra sobre la *Curación (al-shifá)*. A la muerte de su protector pasó a Ispahan, a cuyo príncipe sirvió de secretario y a menudo acompañó en sus expediciones. Todas estas tareas contribuyeron a minar su salud, quebrantada por una vida agitada y laboriosa: Avicena amaba la vida y se dedicaba muy a gusto a los amores y al vino. En una expedición contra Hamadan, en la que acompañó a su príncipe, enfermó y murió en aquella ciudad, el 1037, a los cincuenta y siete años de edad aproximadamente. La *Vida de Avicena*, escrita por su discípulo Sorsaní, ha sido traducida al latín y publicada al principio de varias ediciones latinas de sus obras.

La actividad de Avicena abarca todos los campos del saber. Su *Canon de medicina* fue la obra clásica de la medicina medieval. Las obras de tema filosófico son el *Libro de la curación (al-shifá) y* el *Libro de la Liberación (al-najah)*; el primero era una gran enciclopedia de las ciencias filosóficas en dieciocho volúmenes; el segundo, dividido en tres partes, era un resumen del primero. Las ediciones latinas de las obras de Avicena son traducciones de algunas partes de estas dos obras principales. A fines del siglo XII Gerardo de Cremona tradujo el *Canon de medicina*; Domingo Gundisalvo y el judío Avendaut tradujeron la *Lógica*, una parte de la *Física*, la *Metafísica*, el *De Cáelo* y muchos de los escritos científicos. Rápidamente, entre finales del siglo XII y principios del XIII, el Occidente cristiano llega a conocer, por medio de estas traducciones de Avicena, casi toda la obra de Aristóteles, del que antes solamente conocía la lógica. Pero a pesar de todo, el occidente latino conoció muy poco de la obra de Avicena. En efecto, esta obra era extensísima (tal vez más de 250 tratados), y el reconocimiento de su importancia tanto para la filosofía oriental como para la occidental, así como también para la ciencia (especialmente para la biología y la medicina), han inducido a los estudiosos modernos a publicar y traducir algunas de sus partes inéditas. Entre éstas, tienen importancia para la filosofía: *Tratados místicos, Epístola de las definiciones, Libro de ciencia, Libro de las direcciones y de las notas, Lógica oriental*, que forma parte de una obra extensa que se perdió: *Juicio imparcial entre los occidentales y los orientales.* El título de esta última obra ha hecho pensar en un final teosòfico o místico de la filosofía de Avicena en contraste con el planteamiento filosófico y racional de las obras que conocemos. En realidad, no existe base alguna para una hipótesis semejante, la cual queda desmentida no sólo por el fragmento que conservamos de su obra sobre la lógica, sino también por el contenido del *Libro de las direcciones* que asimismo pertenece a los últimos años de Avicena y que no refleja cambios sensibles en las conclusiones de su filosofía. Las fuentes de esta filosofía son Aristóteles, Plotino (al que, sin embargo, Avicena no distingue del primero y al que atribuye la *Teología*, un centón de pasajes de las *Enéadas)* y Alfarabí; pero se acerca sobre todo a los estoicos su concepto del mundo como el dominio de una fuerza racional que lo guía con infalible necesidad.

Avicena define claramente cuál es el cometido de la filosofía: hallar un camino para que la razón humana pueda llegar a la verdad revelada. Los fundadores de la fe enseñaron y transmitieron su doctrina en virtud de la

inspiración divina. Los filósofos añaden a la doctrina recibida el discurso y la consideración demostrativa. Los fundadores de la fe no distinguieron ni aclararon el contenido de su doctrina, sino que dieron solamente sus principios y fundamentos: los filósofos deben exponer y aclarar lo que en ellos está aún oscuro y escondido *(De de fin. et Quaest.*, fo. 138, p. 1). Pero si la filosofía añade a la tradición religiosa la demostración, por otro lado la tradición religiosa, representada por los profetas, extiende el dominio de la verdad humana más allá de los límites a que puede llegar la demostración necesaria. En efecto, es ella la que permite afirmar con certeza la realidad de aquellas cosas que el intelecto no puede demostrar o sólo puede reconocer su posibilidad *(De divis. scient.*, fol. 144, p. 2).

El principio de la especulación de Avicena es, como en Alfarabí, la necesidad de ser. Todo ser en cuanto ser es necesario. "Si una cosa no es necesaria con relación a sí misma, dice, es preciso que sea posible con relación a sí misma, pero necesaria con relación a otra distinta" *(Metafís.* II, 1, 2). La propiedad esencial de lo posible es precisamente ésta: que necesite ineludiblemente otra cosa que la haga existir en acto. Lo que es posible sigue siendo siempre posible con relación a sí mismo, pero puede corresponderle ser de modo necesario en virtud de una cosa distinta de sí mismo *(Ibid.*, II, 2, 3).

Por lo tanto, la existencia en acto siempre es necesidad. Lo posible sigue siéndolo hasta que tiene existencia en acto; cuando recibe la existencia en acto, recibe al mismo tiempo la necesidad. Esto implica en primer lugar que cada cosa posible exige y reclama el ser necesario como causa de su existencia actual. Y en segundo lugar, implica que el ser necesario existe de por sí, es decir, en virtud de su misma esencia y es inteligible sólo para esta esencia. Este ser es simple, sin vinculaciones, sin deficiencias y sin materia. En el *Libro de las direcciones* Avicena insiste en la superioridad de esta prueba de Dios tomada de la simple consideración del ser: "Cuando consideramos el estado del ser", dice, "el ser es testimonio de sí en cuanto ser y él mismo, después de esto, testimonia todo lo que viene después de él a la existencia". *(Ib.*, p. 146; trad. franc., p. 371-372).

Si el ser necesario es absolutamente simple, lo que es posible y existe sólo en virtud del ser necesario nunca es simple, ya que implica en sí dos elementos: uno por el cual es posible con respecto a sí mismo y otro por el cual es necesario con respecto a otro. La posibilidad y la necesidad entran a componer su naturaleza respectivamente como la *materia y* la *forma.* Avicena interpreta, de hecho, la distinción aristotélica de materia y forma como distinción entre lo posible y lo necesario: la materia es posibilidad, la forma, como existencia en acto, es necesidad. Lo que no es necesario de por sí, necesariamente está compuesto de materia y de acto y, por ende, no es simple. El ser que es necesario de por sí es, por el contrario, absolutamente simple y, por lo tanto, carente de posibilidad o de materia *(Met.* II, 1, 3).

Este concepto del ser necesario *(necesse esse)* es el fundamento de toda la especulación de Avicena. En primer lugar, es el fundamento de la distinción real entre la esencia y la existencia, llamado a convertirse en uno de los mayores temas especulativos de la escolástica cristiana en el siglo XIII y, especialmente, del tomismo. En efecto, el ser necesario es el ser que existe por esencia o cuya esencia implica la existencia; mientras que el ser que no

existe en virtud de la propia esencia existe sólo como efecto del ser necesario. Esta distinción sera la base del principio de la *analogicidad del ser*, fundamental para el tomismo. En segundo lugar, el ser necesario introduce en todas las ramas y formas de la existencia su misma necesidad. Se excluye toda contingencia o posibilidad real ya que lo posible no puede pasar al ser sino por la acción del necesario; pero con esta acción se hace él mismo necesario en su existencia (aunque no en su esencia). Esta radical eliminación de la contingencia del ser (que implica, entre otras cosas, la necesidad de la misma creación divina) es el punto fundamental en que la doctrina de Avicena habría de contrastar con las exigencias de la escolástica cristiana interesada en mantener la libertad de la creación y en la creación. Sin embargo, es de notar que, no obstante esta exclusión de lo posible de la realidad, Avicena expone un concento de lo posible mucho más preciso y riguroso que el admitido por Aristóteles. En efecto, Avicena distingue dos sentidos de posible. En el primer sentido, posible es lo "no imposible"; en este sentido, lo que no es posible es imposible y, por lo tanto, lo mismo necesario es posible. En el segundo sentido, que es el propio, lo posible es una tercera alternativa fuera de lo imposible y de lo necesario y, en tal caso, lo posible es lo que puede ser o no ser; y ni lo imposible ni lo necesario pueden decirse posibles *(Lime des directives,* p. 34, 35; trad. franc., p. 138-141). Naturalmente, en este segundo sentido lo posible se sustrae a aquellas paradojas a que daba lugar en la lógica de Aristóteles (§ 85).

La absoluta necesidad del ser necesario permite a Avicena entenderlo como unidad absoluta, más aún identificarlo con la propia Unidad en el sentido neoplatónico. Avicena, lo mismo que Alfarabí, une el concepto platónico del uno con el concepto aristotélico de Acto puro; y al mismo tiempo identifica el Uno y el Intelecto, que los neoplatónicos separaban. "Dado que es el principio de toda existencia, el Uno conoce por sí mismo las cosas cuyo principio es: sabe que es el principio de aquellas cosas que son perfectas cada una en su singularidad (las cosas celestes) y también de las que están sujetas a la generación y a la corrupción. Conoce a estas últimas, ya en su especie, ya en los individuos; pero cuando conoce estos entes mudables, no los conoce, a ellos y a su cambio, en cuanto mudables, es decir, no los conoce con una inteligencia individual" (*Ibid.*, II, 8, 6).

La dependencia de todos los seres respecto al Ser necesario no es una creación intencional. No subsiste una intención creadora en la Causa primera: esta intención implicaría que hubiera una multiplicidad de elementos en la naturaleza del Uno, que, sin embargo, es simplicísimo. Sería preciso que la ciencia y la bondad de la Causa primera la obligase a tener tal intención, o que dicha intención le fuera sugerida por la consideración de una utilidad o ventaja que podría obtener; pero todo esto es absurdo. En Dios no subsiste ningún deseo, ninguna necesidad ni ninguna intención: Dios es causa en virtud de su misma esencia; y aquello de que es causa, el mundo, procede necesariamente de la esencia divina. Y así el mundo es tan eterno como Dios. La derivación del mundo de Dios acaece (como ya Alfarabí lo había dicho citando a Plotino) a través del pensamiento del pensamiento, es decir, a través de la ciencia que Dios tiene de sí o de la autorreflexión divina. "La Causa primera es una inteligencia única que se conoce a sí misma; por tanto, conoce necesariamente todo lo que de ella deriva, sabe que la

existencia de todos los seres procede de ella, que ella es el principio y que no hay nada en su esencia que impida que las cosas procedan de ella. Por consiguiente, su esencia sabe que su propia perfección y excelencia consisten en que el bien deriva de ella" (*Ibid.*, II, 9, 4). También la Providencia, es decir, el gobierno del mundo, se ejerce del mismo modo: Dios conoce el orden según el cual el bien se distribuye en el mundo y mediante este simple conocimiento el bien mismo deriva de El de tal modo que se consigue el orden más perfecto posible (*Ibid.*, II, 9, 6).

Avicena es, en verdad, el filósofo de la necesidad absoluta. Para él, nada escapa al principio de que todo ser es necesario. Nada, ni siquiera la voluntad humana. Las decisiones de nuestra voluntad han de tener una causa, al igual que todo lo que pasa de la simple posibilidad al ser. Pero la serie de las causas que las producen va más allá del alma misma, hasta los acontecimientos terrestres. Ahora bien: los acontecimientos terrestres están determinados por los celestes; por lo tanto, la serie de todos los efectos depende necesariamente de la necesidad de la voluntad divina: "Si un hombre pudiera", dice Avicena, "conocer todas las cosas que ocurren en el cielo y sobre la tierra en su naturaleza, conocería todos los acontecimientos futuros y también el modo como acaecerán" (*Metaf.*, II, 10, 1). De donde se deduce la justificación de las predicciones astrológicas. Es cierto que el astrólogo no puede emitir predicciones infalibles mediante la observación del movimiento de los cuerpos celestes; pero eso es debido a la multiplicidad de circunstancias de que el acontecimiento futuro depende, muchas de las cuales escapan a su consideración y no a la falsedad o insuficiencia de su ciencia.

236. AVICENA: LA ANTROPOLOGÍA

La facultad de conocer las formas inteligibles es lo que distingue los animales dotados de razón de los que carecen de ella. Esta facultad es el alma racional que también suele llamarse *intelecto material,* es decir, intelecto en potencia o posible. Las formas inteligibles pueden llegar al alma de tres maneras diferentes. En primer lugar, mediante emanación o infusión divina, sin adquirirlas o aprehenderlas mediante los sentidos: así, por ejemplo, el hombre conoce los primeros principios. En segundo lugar, mediante raciocinio discursivo o pensamiento demostrativo: de este modo llegan al alma las especies inteligibles, que son objeto de consideración lógica. En tercer lugar, mediante los sentidos, con la ayuda de una capacidad natural e innata. Gracias a las especies inteligibles que de este modo llegan al alma, el intelecto en potencia se convierte en intelecto en acto, identificándose con las especies mismas, con lo que es al mismo tiempo sujeto y objeto de conocimiento (*intelligens et intellectum*).

La inteligencia en potencia, la simple sustancia intelectual, sólo se da en los niños que carecen todavía de cualquier forma o especie inteligible. Luego, gin ayuda de ninguna ciencia o meditación, se llegan a conocer los primeros principios. Estos son las verdades inmediatamente evidentes, a las que se asiente apenas oídas, como, por ejemplo, "el todo es mayor que la parte" y "dos contrarios no pueden pertenecer simultáneamente a una

misma cosa". Estos principios no pueden proceder de la experiencia sensible, que no puede ser la base de ningún juicio necesario, pues no excluye el juicio contrario del que sugiere. Por tanto, estos principios han de ser producidos por emanación divina, con la que el alma está unida, continua o intermitentemente. Una vez que, en virtud de tal emanación, el alma ha adquirido el conocimiento de los primeros principios, su intelecto está ya en acto, y su actividad puede enriquecer el patrimonio inteligible que le ha venido de arriba. En este momento empieza a intervenir la actividad discursiva del entendimiento, que procede por composición y división, es decir, por análisis y síntesis, y esta actividad está dirigida por los primeros principios que el alma ya posee. El alma obtiene de la experiencia sensible otras formas inteligibles o conocimientos racionales por abstracción. La abstracción y el razonamiento discursivo que compone y divide, son los dos medios fundamentales gracias a los cuales el alma humana adquiere y enriquece sus conocimientos racionales, y constituyen el intelecto adquirido. Hay, además, un medio directo de adquisición, pero es excepcional y reservado a unos pocos: "En algunos hombres, las vigilias prolongadas y cierta íntima unión con el Entendimiento universal (es decir, el Intelecto en acto de Dios), han dado a la razón cierta disposición gracias a la cual el alma racional de estos hombres, para conocer y aumentar la ciencia, no precisa de ningún razonamiento discursivo, de recurso alguno a la reflexión. Esta disposición se llama santidad, y el alma que la posee se denomina santificada. Pero esta gracia y honor sólo se conceden a los profetas y a los apóstoles, en los cuales reside la salvación" (*De an.*, 8, fol. 24).

Pero esto es, sin duda, una excepción. Para los demás hombres la relación directa con la emanación o con el ser que la produce, es limitada y discontinua, por impedirlo el cuerpo. De ello, Avicena deduce, platónicamente, una prueba de la inmortalidad del alma: "Cuando el alma se separe del cuerpo, la continuidad que la une al Ser que la perfecciona y del que depende no se suprimirá. La continua unión con la realidad, de donde obtiene su perfección y de la cual depende, salvará al alma de toda corrupción, hasta el punto de que no se destruye ni siquiera al alejarse o separarse de aquella realidad. Por consiguiente, el alma, después de la muerte, permanece siempre inmortal, dependiendo de aquella elevada sustancia que se llama Entendimiento universal, y que los doctos de las diversas religiones denominan Sabiduría de Dios" (*De an.*, 10, fol. 34).

Avicena refiere así, tanto la inmortalidad como la santidad y la sabiduría a la acción directa del Entendimiento divino, es decir, del ser necesario. Pero como el Ser necesario es también el bien, la felicidad consiste en la contemplación del ser necesario, esto es, en la ciencia de este ser, como la da la filosofía. Por medio de la filosofía el hombre tiende al Bien supremo que es también su origen; y al bien supremo tienden igualmente todas las cosas creadas, cada una de la manera o por el camino que le es propio. El amor de que habla Avicena en los *Tratados místicos* es, pues, conforme a la concepción aristotélica, la tendencia de las cosas al bien, o sea, al fin supremo, tendencia que garantiza el orden y la perfección del todo. En el hombre, y sobre todo en el sabio, este amor es deseo de contemplación del ser necesario. Avicena insiste en subrayar la superioridad del sabio sobre los

demás hombres; el sabio hace desinteresadamente, sólo por acercarse a la verdad, lo que los demás hacen por una especie de intercambio comercial, renunciando a ciertos bienes en esta vida para tener la recompensa en la otra (*Livre des directives*, p. 199; trad. francesa p. 485-487). De ahí que la vida mística coincida con el conocimiento filosófico, oponiéndose ambos a las formas populares del culto religioso que, sin embargo, según Avicena, es deber del sabio no despreciar (*Ib.*, *p.* 221; trad. franc., p. 524).

237. ALGAZEL

Frente al espíritu filosófico de Avicena está el espíritu religioso de Algazel, el más célebre teólogo musulmán. Algazel nació en Tus del Jorasán en 1059. Enseñó primero en la Universidad de Bagdad, luego en Damasco, Jerusalén y Alejandría. Más tarde se retiró a su ciudad natal, y se dio a la vida contemplativa de los *Sufíes* (místicos), escribiendo gran número de obras con el fin de demostrar la superioridad del Islam sobre todas las otras religiones, e incluso sobre la filosofía. El más célebre de estos escritos teológicos es el llamado *Restauración de las ciencias religiosas,* obra de teología y moral dividida en cuatro partes que tratan de las ceremonias religiosas, de las prescripciones acerca de las diferentes circunstancias de la vida, de los vicios y de las virtudes. Habiendo abandonado su refugio, Algazel volvió a dirigir la universidad de Bagdad; pero en los últimos tiempos de su vida se retiró de nuevo a Tus, donde fundo un monasterio de Sufíes y pasó el resto de su días dedicado a la contemplación y las prácticas religiosas. Murió en 1111.

A mediados del siglo XII, Domingo Gundisalvo tradujo dos de sus obras: Las *tendencias de los filósofos y La destrucción de los filósofos.* En la primera, Algazel expone resumidamente los resultados alcanzados por la filosofía de su época, en especial por Alfarabí y Avicena. Se limita a dar a conocer las doctrinas de estos filósofos, sin pretender enjuiciarlos. En cambio, la segunda obra trata de oponer a los argumentos de los filósofos razones que demuestren su nulidad. Por tanto, el fin de esta obra es esencialmente negativo. Para la parte positiva se remite a su obra *Restauración de las ciencias religiosas.*

Algazel, en su *Destrucción de los filósofos*, sólo se preocupa de Avicena. El por qué es obvio. La doctrina de Avicena es una filosofía de la necesidad: Dios es el ser necesario y también el mundo, como realidad en acto, es necesario con relación a Dios. En cambio, Algazel se propone, continuando la tradición de los Mutakallimun, reafirmar enérgicamente la libertad de la acción divina, supuesto previo de cualquier actitud religiosa. Por consiguiente, su critica debe tratar de destruir las razones de aquel orden necesario, al que Avicena había reducido a Dios y al mundo. Y, en efecto, Algazel combate, en primer lugar, el concepto de necesidad en el propio ser necesario, es decir, en Dios. Si como supone Avicena, este ser fuese absoluta unidad, no podrían derivar de él las numerosas emanaciones y cosas creadas. Para Avicena, la causa primera produce todas las cosas, por medio del simple conocimiento que tiene de sí misma. Pero si al conocerse a sí misma conoce también las cosas creadas, ello indica que estas cosas están contenidas en

ella, y, por tanto, que no es tan simple y necesaria como se dice. Además, ni siquiera la creación divina es necesaria. El mundo fue creado por una voluntad eterna que había decidido que existiera y a cuya existencia había señalado determinados límites en el tiempo. Según Avicena, esta traería consigo un cambio de la voluntad divina, cambio que no puede concillarse con su eterna necesidad. Algazel no encuentra en este cambio base para ninguna objeción porque no ve en Dios el ser necesario.

La crítica de Algazel a la necesidad de la esencia divina, a la necesidad y, por lo tanto, a la eternidad del mundo, culmina en la crítica del concepto mismo de necesidad, expresado por el principio causal. Causa y efecto son dos cosas perfectamente distintas una de otra que no están ligadas en cuanto a su existencia. La relación entre el fuego y la combustión de cualquier cosa no viene determinada por la acción del fuego, sino por la acción directa de Dios. "El fuego, que es algo inanimado, no explica ninguna acción. ¿Por qué, pues, habría que considerarlo activo? La única razón que tienen los filósofos para decirlo es la evidencia de que al acercarse el fuego empieza la combustión. Pero este testimonio únicamente indica que la combustión tiene lugar *junto con* el fuego, pero no *a causa* del fuego; por lo tanto, no excluye que haya otra causa, fuera de él" *(Destr., destr.*, I, dub. 3). Esta causa externa, la única causa verdadera, es Dios; pero la acción de Dios es libre y no está subordinada a ningún orden. Así queda a salvo la posibilidad del milagro.

Algazel representa la reacción de la teología islámica contra la filosofía de la necesidad, propia de Alfarabí y de Avicena. La parte positiva de la doctrina de Algazel es la mística: atribuye el máximo valor a la práctica de la religión. Por tanto, sus obras fundamentales son las de contenido moral; para él, "la ciencia es el árbol; pero la práctica es el fruto".

238. AVEMPACE

Ibn Badcha, que los escolásticos latinos llamaron Avempace, es el primer filósofo famoso de los musulmanes españoles. Nació en Zaragoza, a fines del siglo XI; en 1118 vivía en Sevilla. Residió algún tiempo en Granada, y luego se dirigió a África, gozando de gran predicamento en la corte de los Almorávides. Murió, aún joven, en Fez, en 1138. Algunos autores musulmanes relatan que fue envenenado por los médicos, que le envidiaban. Avempace escribió muchas obras científicas y filosóficas. Averroes menciona una carta *Sobre la continuidad del intelecto con el hombre,* contenida en su *De anima,* y una *Carta de adiós (Epistola expeditionis).* Su principal obra es el *Régimen del solitario,* hoy perdida, pero cuyo resumen nos ha conservado el filósofo hebreo del siglo XIV, Moshé de Narbona, en su comentario a la obra de Abentofáil.

En el *Régimen del solitario,* Avempace se proponía enseñar cómo el hombre puede llegar a identificarse con el intelecto en acto, mediante un progresivo desarrollo de sus facultades. Consideraba al hombre aislado de la sociedad, es decir, libre de sus vicios, pero participando de sus virtudes. La meta del solitario es llegar a las formas inteligibles, o sea, a las verdades especulativas; y las acciones útiles pava esta finalidad entran en el campo del

intelecto. Este fin se consigue cuando el hombre llega a ser intelecto adquirido o emanado. Este intelecto consiste en la consideración de las formas inteligibles en sí mismas, es decir, separadas de la materia, a que están unidas en las cosas del mundo. El intelecto adquirido es el único que puede llegar a pensar por sí mismo, y de este modo llega a su fin más elevado que es la unión con el intelecto en acto, o intelecto separado divino.

Avempace ha convertido el problema aristotélico del intelecto en un camino para elevar y purificar al hombre, y lo ha transformado de un problema de especulación lógica y metafísica en un problema religioso.

239. ABENTOFA1L

Abentofáil o Abubeker nació hacia el año 1100 en Uadi-Ash (Guadix), en Andalucía, y alcanzó celebridad como médico, matemático, filósofo y poeta. Ministro y médico de la corte almohade, atrajo a ella los sabios mas ilustres de su época, entre ellos a Averroes, al que el rey encargó, por consejo suyo, la redacción de un análisis claro y razonado de Aristóteles. Abentofáil murió en Marruecos en 1185.

Se planteó el mismo problema que Avempace, es decir, hallar el camino para que el hombre pueda llegar a unirse al Entendimiento universal. Pero su originalidad consiste en haber edificado sobre este problema una verdadera novela filosófica titulada *El viviente, hijo del vigilante (Hay ibn-Yaqdán)*. El protagonista, huérfano de padre y madre, nace en una isla deshabitada del Ecuador. El niño nace de la tierra y una gacela se encarga de amamantarlo. Los diversos períodos de su vida vienen señalados por un sucesivo progreso de su conocimiento. Partiendo de los conocimientos sensibles, llega gradualmente a darse cuenta de la unidad de los varios seres y a concebir las formas inteligibles, la primera de las cuales es la de *especie*. Elevándose para concebir la unidad del mundo mediante los conceptos de materia y forma, Hay llega a reconocer un ser Agente que perpetúa la existencia del mundo y lo pone en movimiento. En este momento el objeto de su vida es volver a este Ser supremo. Trata de separarse de los sentidos y de la imaginación y de concentrar su pensamiento para poderse identificar con él. En el grado más elevado de la contemplación ve el reflejo de Dios en el universo y la esfera celeste más cercana a él. Finalmente, al llegar al éxtasis, ve cómo Dios se emana en las distintas esferas celestes y desciende a una multitud de seres humanos, algunos puros y salvados, otros impuros y condenados.

Para demostrar la concordancia de sus doctrinas con las creencias de la religión islámica, Abentofáil hace que su protagonista se encuentre, a los cincuenta años, con otro hombre educado religiosamente, y que por distinto camino ha llegado a las mismas conclusiones. Los dos se adhieren a una cofradía religiosa; pero luego, al reconocer que es imposible dar a conocer a todos la verdad que ellos han alcanzado, se retiran de nuevo al aislamiento para vivir su propia vida contemplativa.

La novela de Abentofáil expresa la actitud común a todos los filósofos musulmanes: la filosofía llega a las mismas conclusiones que la religión, pero por distinto camino, que es el de la investigación personal y la demostración. La novela presupone, además, las doctrinas corrientes en la filosofía

musulmana acerca del intekcto. El verdadero agente del conocimiento humano es el Entendimiento universal, la última emanación del Ser supremo. El intelecto humano o en potencia, está dominado y dirigido por Aquél.

240. AVERROES: SU VIDA Y SUS OBRAS

Ibn Rushd o Averroes, el más célebre comentarista musulmán de Aristóteles, nació en Córdoba en 1126. Su abuelo y su padre fueron jurisconsultos y jueces, y él abrazó la misma carrera, aunque estudió con gran interés medicina, matemáticas y filosofía. Ya hemos visto cómo Abentofáil lo introdujo en la corte del rey Yusuf, el cual le confió numerosos encargos políticos que le obligaron a viajar a menudo por España y Marruecos. El sucesor de Yusuf, Almansur, protegió también a Averroes. Pero cuando nuestro autor se hizo sospechoso de herejía y fue acusado, corno otros muchos sabios árabes de la época, de promover la filosofía y la ciencia griega, con menoscabo de la religión islámica, Almansur lo desterró a Elisana (Lucena), cerca de Córdoba, de donde le prohibió salir. Entonces Averroes hubo de sufrir los insultos de los fanáticos. El mismo cuenta que una vez que fue con su hijo a la mezquita para asistir a la oración de la tarde, el populacho lo expulsó de ella. Más tarde fue enviado a Marruecos, y ya no volvió a pisar el suelo español. Murió el 10 de diciembre de 1198, a los setenta y tres años de edad. Todas sus obras habían sido destruidas por orden *de* Almansur, y el Occidente latino las conoció a través de versiones hebreas.

Entre sus obras, destacan, en primer lugar, los *Comentarios* a Aristóteles, que se dividen en: grandes comentarios, comentarios medios y paráfrasis o análisis. Por las referencias citadas en estas obras, se supone que compuso antes los comentarios medios que los grandes, y las paráfrasis casi al mismo tiempo que los comentarios medios. Además de estos comentarios, compuso: 1.º *La destrucción de la destrucción de los filósofos de Algazel,* refutación de la obra de Algazel; *2°* *Cuestiones,* o disertaciones sobre varios pasajes del *Organon* de Aristóteles; 3.º *Disertaciones físicas,* o pequeños tratados sobre varias cuestiones de la física del Estagirita; 4. dos disertaciones sobre la unión del intelecto separado con el nombre; 5.º un estudio sobre el problema de "si es posible que el intelecto (el material o hílico) comprenda las formas separadas o abstractas"; 6.º una refutación del tratado *Sobre la división de los seres* de Avicena; 7.º un tratado acerca del acuerdo entre religión y filosofía; 8.º un estudio sobre el verdadero significado de los dogmas de la religión, escrito en Sevilla en 1179.

241. AVERROES: FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

La intención de Averroes no es construir un sistema propio, sino que quiere únicamente poner en claro el verdadero significado de la filosofía de Aristóteles, que es para él la cumbre del pensamiento humano. "Aristóteles, dice, es la regla y el ejemplar que creó la naturaleza para demostrar la

máxima perfección humana. La doctrina de Aristóteles es la suprema verdad, porque su inteligencia fue el colmo de la inteligencia humana. Puede decirse que la divina Providencia lo creó v nos lo ofreció, para que supiéramos todo lo que nos es dado saber" *(De an.*, III, 14). Teniendo este concepto del valor del Estagirita y de la verdad de su doctrina, es evidente que Averroes no ha de pretender aventajar a su maestro ni ha de alejarse de su camino. Sin embargo, en sus comentarios a las obras aristotélicas, figuran los resultados principales de toda la especulación musulmana anterior; él mismo se mueve en el ambiente de esta especulación, que es sustancialmente una interpretación neoplatónica del aristotelismo.

Pese a haber sido acusado de herejía, Averroes no puede concebir que la investigación filosófica sea opuesta a la tradición religiosa. En primer lugar, conoce el valor absoluto de esta investigación. "En realidad, dice, la verdadera religión de los filósofos consiste en profundizar en el estudio de todo lo que existe; el mejor culto que puede darse a Dios es conocer sus obras, y llegar a conocerle a El en toda su realidad. A los ojos de Dios, ésta es la acción más noble, mientras la más baja es acusar de vana presunción v error al que se consagra a dicho culto, el más noble de todos, al que adora a Dios con esta religión, que es la mejor de todas" (Munk, *Mélanges*, p. 456). Pero, por otra parte, no todos pueden llegar a la investigación filosófica; la religión del filósofo no puede ser la religión del vulgo. Al igual que determinados alimentos son buenos para ciertos animales y venenosos para otros, los procedimientos que tan útiles son para las investigaciones de los filósofos, serían funestos para los nofilósofos. Si los filósofos explicaran sus dudas y demostraciones al pueblo, darían ocasión a los incompetentes para plantear dudas y sofismas y para caer en el error. Por ello la religión, hecha para la mayoría, sigue y debe seguir distinto camino, un camino "sencillo y narrativo" que ilumine y dirija la acción. Este es el verdadero dominio de la religión. A la filosofía corresponde el mundo de la especulación; a la religión el mundo de la acción. Quien niega o solamente duda de los principios enunciados por la tradición religiosa, hace imposible la actuación del hombre, al igual que haría imposible el quehacer científico quien negara o dudara de los primeros principios de que parte *(Destr. destr.*, disp. 6, fol. 56, 79). Averroes quiere en sus libros ' hablar libremente con los verdaderos filósofos", y no oponerse a las enseñanzas de la tradición religiosa.

Por consiguiente, no se le puede atribuir la teoría de la *doble verdad* que los escolásticos latinos consideraron piedra angular de su sistema. No hay en él una verdad religiosa junto a una verdad filosófica. Sólo hay una verdad: el filósofo la busca mediante la demostración necesaria, el creyente la recibe de la tradición religiosa (la *ley* del Corán) en forma sencilla y narrativa, adaptada a la naturaleza de la mayor parte de los hombres. Pero no hay oposición entre las dos vías, ni hay dualismo en la verdad. Como hemos visto, Averroes mismo compuso dos tratados para demostrar el acuerdo de la verdad religiosa con la filosófica.

Quienes no puedan especular, han de contentarse con la forma que la verdad ha recibido por obra de la tradición religiosa, para poder ser iluminados y guiados en su actuación. En cambio, para los filósofos la verdad adquiere el severo aspecto de la demostración necesaria y se convierte en fin de una investigación que es la mejor y más elevada acción humana.

242. AVERROES: LA DOCTRINA DEL INTELECTO

La doctrina que la escolástica latina consideró típica del averroísmo es la doctrina del intelecto. Mediante ella, Averroes se aparta de la interpretación que domina la filosofía musulmana desde Al-Kindí a Abentofáil. Para ellos, el Entendimiento agente es la última emanación divina, y, por consiguiente, es una sustancia separada de la materia, e incluso del alma humana, y que pertenece al número de las sustancias divinas. El intelecto en potencia o material (*hílico*) es para ellos el verdadero intelecto humano, la parte racional del alma. Este último pasa al acto por obra del primero, convirtiéndose así en intelecto en acto, que, a su vez, después de perfeccionarse gracias al uso del razonamiento discursivo, pasa a ser intelecto adquirido *(adeptus).* Esta doctrina, que con pocas variantes aparece en los sistemas antes expuestos, sufre una modificación sustancial por obra de Averroes: el intelecto material o hílico *no* es el alma humana. Y no lo es por las mismas razones por las que no lo es el entendimiento agente: o sea, porque las formas inteligibles que son su objeto potencial son universales, eternas, indestructibles y no lo serían si siguieran la suerte del alma humana que es diversa en diversos individuos y unas veces piensa y otras no, ni tampoco piensa del mismo modo en todos. Por los mismos motivos también el entendimiento adquirido o especulativo *(Adeptus, speculativus)* que resulta de la acción del entendimiento agente sobre el entendimiento material o posible es uno en todos los hombres y separado del alma humana. Pero este último puede ser participado por las almas humanas en su multiplicidad y mutabilidad, y puede ser participado por ellas en la forma de un *hábito,* de una *disposición,* o de una *preparación* (*habitus, dispositio, preparatio*) que constituye la perfección de las almas mismas. Esta disposición y preparación constituye la perfección del alma humana: una perfección que sigue las vicisitudes, es decir, el nacimiento o la muerte, del alma misma porque pertenece a su capacidad imaginativa (que está ligada al cuerpo). En consecuencia, el entendimiento especulativo puede llamarse, por un lado, único, y por otro, múltiple; por un lado eterno, por otro generable y corruptible. En sí mismo es único y eterno. Como disposición o preparación del alma es múltiple y sujeto al nacimiento y a la muerte.

Según Averroes, esta solución permite resolver todas las dificultades que la doctrina del entendimiento provoca en las soluciones adoptadas por sus predecesores. Dice Averroes: "Si el objeto inteligible fuese absolutamente único en mí y en ti, ocurriría que, cuando yo lo conociera, lo conocerías tú también, y otras cosas imposibles. Por otro lado, si el objeto inteligible fuese diverso para los diversos individuos, ocurriría que el mismo objeto sería en mí y en ti único en su especie y doble en la individualidad de modo que habría otro objeto fuera de sí y este otro, y así sucesivamente. Además, en este caso, sería imposible que el discípulo aprendiese del maestro, a no ser que la ciencia que está en el maestro no sea una virtud que engendra otro fuego semejante a sí mismo: lo cual es imposible. Pero cuando se plantea que el objeto inteligible que está en mí y en ti es múltiple para el sujeto para el cual es verdadero, es decir, existente y material, tales cuestiones se resuelven perfectamente."

Averroes, según la imagen aristotélica, compara su acción con la del sol,

mientras que el intelecto potencial o material (hílico) es comparado con la facultad de ver, que es capaz de ver gracias a la luz solar; y las formas inteligibles (verdades o conceptos) del alma humana, con los colores. Al igual que el sol ilumina el medio transparente (aire) y actualiza los colores que están en el objeto, el entendimiento agente, al iluminar el intelecto potencial, hace que éste disponga el alma para abstraer de las representaciones sensibles los conceptos y verdades universales. Por consiguiente, el alma individual sólo posee el material de las representaciones; pero es ella la que abstrae de dichas representaciones los conceptos, al unírsele el intelecto potencial, y éste se le une cuando a él se le une el Entendimiento agente.

De esta teoría se desprenden una serie de consecuencias paradójicas que dieron lugar a la encendida polémica de la escolástica latina. En primer lugar, el intelecto material es único en todos los individuos, porque es la disposición que el Entendimiento agente ha comunicado a sus almas *(De an.*, fol. 165 *a).* Se multiplica en los diversos individuos como la luz del sol se multiplica, al distribuirse entre los varios objetos que ilumina. Como explica Santo Tomás (C. *gent.*, 11, 73), la diferencia entre las inteligencias humanas viene determinada por el hecho de que, al actuar el intelecto material sobre las imágenes, que no subsisten en todos los individuos ni están distribuidas por igual en ellos, lo que un hombre piensa no es lo mismo que lo que piensa otro. En segundo lugar, puede suceder que el intelecto material unas veces comprenda y otras no, pero sólo respecto a determinado individuo, y no respecto a la especie humana. Por ejemplo, puede suceder que Sócrates o Platón entiendan una vez, y otra no, el concepto de caballo; pero en el conjunto de la especie humana el intelecto entiende *siempre* este concepto, a menos que llegue a faltar esa especie, lo cual es imposible *(De an.*, fol. 170 *b).* De donde se infiere que la ciencia no puede producirse ni corromperse, es eterna. La ciencia que hay en Sócrates o en Platón, muere al morir el individuo; pero la ciencia en sí no muere, pues está unida a una disposición universal, esencialmente conexa con toda la especie humana.

El último fin del hombre se basa en esta naturaleza del intelecto. La felicidad del hombre consiste en cultivar y ampliar la disposición que constituye el intelecto material, para perfeccionar y ampliar la capacidad especulativa, conocer las sustancias separadas y, por último, a Dios mismo. Averroes asimila por completo la doctrina aristotélica de la superioridad de la *vida teorética.* "El intelecto práctico, dice, es común a todos los hombres, todos lo poseen, unos en mayor y otros en menor grado; el intelecto especulativo es una facultad divina, que sólo se da en los hombres excepcionales" *(De an.*, III, 10, fol. 494 *a).* La ciencia es el único camino para alcanzar la felicidad humana; una felicidad que puede lograrse en esta vida mediante la especulación pura, pues la vida humana no continúa más allá de la muerte. Y, en efecto, la única parte del alma humana que no está unida al cuerpo y, por lo tanto, que no está sometida a la generación y corrupción, es precisamente el intelecto material. Mas este intelecto, que como simple disposición forma parte del alma humana y como realidad sustancial subsiste por separado, es precisamente el Entendimiento agente. Entonces al alma humana sólo le queda el intelecto adquirido o especulativo; pero éste, como está condicionado por la parte sensible que le

proporcionan las imágenes de las que ha de abstraer las formas inteligibles, esta ligado al cuerpo, y con él nace y muere (*Ibid.*, III, 1). De este modo, Averroes se ve obligado a negar la inmortalidad del alma, y a considerar fin último del hombre la felicidad que es posible alcanzar en *esta* vida, mediante la investigación especulativa de las realidades supremas.

243. AVERROES: LA ETERNIDAD DEL MUNDO

En el problema del intelecto y problemas con él relacionados, incluso el de la inmortalidad del hombre, Averroes está en oposición con sus predecesores, en especial con Avicena, el cual identificaba el intelecto material con el humano, y creía que la inmortalidad era propia de la naturaleza y del destino del alma humana. Pero en cuanto a las relaciones de Dios con el mundo, en especial la creación, Averroes sigue las huellas de sus predecesores. La necesidad del ser, que Avicena sostiene tan decididamente, es también la piedra angular de la metafísica de Averroes. Pero ha de señalarse que esta necesidad no excluye, sino más bien exige la *creación*: el ser posible con relación a sí mismo exige el ser necesario que lo actualice y lo cree. Pero esta creación sólo es, como notó Santo Tomas (§ 278), la dependencia causal del ser posible, que es necesario sólo con relación a otro, de este otro, que es Dios. Por ello excluye el *comienzo en el tiempo* del ser posible, es decir, del mundo, y nada tiene que ver con la creación tal como la describen la Biblia y el Corán. Esta depende de un acto de voluntad del Creador, que da principio en el tiempo al mundo y determina límites temporales definidos. Contra este concepto Averroes se contenta con repetir las objeciones de Avicena. Si Dios ha creado el mundo *ex nihilo*, puede significar que lo ha creado o por un motivo extraño a su naturaleza o que su naturaleza haya sufrido un cambio que en cierto momento lo haya determinado a crear. Ahora bien, ambas alternativas son imposibles. Nada hay fuera de Dios, excepto el mundo y, por tanto, Dios no puede sacar el móvil de la creación del exterior. Por otra parte, nada puede cambiarse a sí mismo; por consiguiente, la naturaleza de Dios no puede variar. Además, si la creación significa una elección divina, esta elección ha de ser continua y eterna, a menos que se le oponga un obstáculo o se le presente una cosa mejor para elegir. Pero no podemos hablar de obstáculo para Dios, ni puede haber mejor alternativa que la creación del mundo. Por lo tanto, la elección de Dios ha de ser eterna y constante, y no puede hablarse de un comienzo del mundo (*Destr. destr.*, apart. 1, dud. 1, 2).

Averroes acepta la doctrina de Alfarabí y Avicena, de que el mundo emana necesariamente de la sabiduría de Dios, y que en esta emanación no hay motivo o intención esnecial, va que procede de la naturaleza de Dios al conocerse a sí mismo (*Ibid.*, apart. 3, dud. 2). Por ello debemos decir que la acción de Dios al crear y conservar el mundo no puede compararse a la acción de ningún agente finito, ni natural ni voluntario, y que crea el mundo *y* lo conserva de tal modo que no tiene paralelo en la acción de las cosas y de los hombres.

Lo mismo debemos decir de la acción de Dios al gobernar el mundo. Rige el mundo con su ciencia; pero la ciencia de Dios nada tiene que ver con la

humana. Dios sólo se entiende a sí mismo; pero, al entenderse a sí mismo, lo entiende todo. Su ciencia nada tiene que ver con las cosas particulares, porque está más allá de sus límites. El hecho de que no conozca las cosas individuales de este mundo en su ser individual, no es un defecto del conocimiento divino, pues no es defecto no conocer imperfectamente lo que se conoce de modo más perfecto (*Epit. metaf.*, IV, p. 138). La providencia divina sigue a la sabiduría divina. Dado que Dios no conoce las cosas individuales, no las rige ni gobierna mediante su acción providencial. La injusticia y el mal que reinan en el mundo demuestran claramente que ni Dios ni las demás sustancias separadas, que emanan directamente de El y rigen las órbitas celestes, gobiernan directamente las vicisitudes y el destino de los seres singulares (*Ibid.*, IV, p. 155). Mediante el movimiento de los cuerpos celestes, Dios también regula los acontecimientos del mundo sublunar. En efecto, el movimiento del sol, al determinar la sucesión de días y noches y la alternancia de ¡as estaciones, regula la reproducción de las plantas y de los animales. De este modo, Dios rige todo el mundo mediante un orden necesario e infalible. Pero lo que es individual o casual, lo que para nada entra en el orden necesario del conjunto, escapa tanto a la providencia como a la sabiduría de Dios (*Ibid.*, IV, p. 152).

Incluso la voluntad humana está determinada, en la medida en que sus deliberaciones están sometidas al orden necesario del mundo. Averroes cree que nuestras acciones dependen, al menos en parte, de nuestro libre albedrío, pero que, por otra parte, no pueden escapar al determinismo del orden cósmico. Es cierto que la voluntad humana es en sí un agente libre; pero despliega su actividad en el mundo, que está regulado por el orden necesario y eterno de Dios. Las relaciones de la voluntad con las causas externas vienen determinadas por las leyes naturales; por ello el Corán habla de la infalible predestinación del hombre (Munk, *Mélanges*, pp. 457, 458).

Las condenas dictadas en París, en 1270 y 1277, contra el averroísmo, se referían a las siguientes proposiciones: el intelecto de todos los hombres es numéricamente uno e idéntico; el mundo es eterno; el alma, que es la forma del hombre en cuanto hombre, se corrompe al corromperse el cuerpo; Dios no conoce las cosas individuales; el libre albedrío es una potencia pasiva, y no activa, movida necesariamente por el objeto apetecido; la voluntad humana elige por necesidad (Denifle, *Chart. Unvers. Paris*, I, 486, 487). Estas proposiciones resumen lo que los escolásticos latinos creyeron que era típico del averroísmo y que se oponía irremediablemente al dogma cristiano. Pero el significado de! averroísmo no reside totalmente en estas proposiciones. El averroísmo representa un gran intento de reconquistar, volviendo a Aristóteles, el filósofo por antonomasia, la libertad de la investigación filosófica; quiere dirigirla a poner en claro el orden necesario del mundo, cuya contemplación pareció a Averroes el más alto deber y la completa felicidad del hombre.

BIBLIOGRAFIA

§ 232. Acerca de la filosofia musulmana: Dieterici, *Die Philosophie der Arabern in X Jahrhundert*, 4 vols., Leipzig, 1865-1870; Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Isiam*, París, 1921; M. Horten, *Die Philosophie des Islams*, Munich, 1924; Munk, *Mélanges de Philosophie jume et arabe*, París, 1852, reimpreso posteriormente en 1927; G. Quadri, La *filosofia degli Arabi* nei suo *fiore*, Florencia, 1939, 2 vols. De la *Teología*, la versión latina hecha sobre la traducción italiana del texto árabe (descubierto en Damasco, en 1516, por el humanista Francisco Rosso) se publicó en Roma en 1519. El texto del *Liber de causis*, que desde el siglo XII fue comentado por muchos autores, se halla en una colección de opúsculos de Sto. Tomás, Pedro de Auvernia y Egidio Romano, publicada en Venecia, 1507. Sobre los Mutakallimun y Al-Ashari: S, Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlín, 1936.

Sobre las escuelas teológicas: Horten, *Die philosophischen probleme der spekulativen Theologie in Islam*, Bonn, 1912; Mac Donald, *Development of MuslimTheology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Nueva York, 1903; Gardet-Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, París, 1948; Sobre la cosmología: Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological doctrines*, Cambridge, Mass., 1964.

§ 233, Las obras de Al-Kindí han sido publicadas por vez primera por Albin Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des Al-Kindí*, en las "Beitráge" de Baeumker, II, 5, 1897. Una introducción al estudio de Aristóteles, ha sido publicada por Guidi y Walzer, en "Atti Acc. dei Lincei", 1940, serie VI, vol. VI. Y una obra moral, por Walzer y Ritter, *Ibid.*, vol. VIII, 1940, p. 6-62. Al-Kindi fue también autor de escritos de astronomía, medicina y óptica: *De astrorum iudiciis*, Venecia, 1507; *Liber novem iudicum*, Venecia, 1509; *De rerum gradibus*, Argentorati, 1531; *De temporum mutationibus sive de imbribus*, París, 1540; *De aspectibus*, ed. Bjornbo-Vogi, Leipzig, 1912.

Sobre la doctrina del entendimiento: Gilson, *Les sources greco-árabes de l'augustinisme avicénnisant*, en "Arch. d'Hist. doctr. et lit. du m. â.", 1930.

§ 234. De Alfarabí: *De scientiis, De intellectu*, París, 1638; ed. con trad. francesa de Gilson, en "Arch. d'Hist. doctr. et lit. du m.â." 1929-1930; *Philosophische abhandlungen*, texto árabe, ed. Dieterici, Leiden, 1890; traduc. alemana, Leiden, 1892; *Das Buch der Ringsteine*, ed. Horten, en "Beiträge", V, 3, 1906; *De ortu scientiarum*, ed. Baeumker, Münster, 1916; ed. con trad. inglesa Harmer, Glasgow, 1934; *De arte poética*, con trad. inglesa, ed. Arberry, en "Revista di Studi Orientali", 1930; *De Platonis Philosophia*, ed. Rosenthal-Walser, Londres, 1943; *Compendium legum Platonis*, texto árabe y trad. lat. bajo el cuidado de Gabrieli, Londres, 1952.

Madkour, *La place d'Al Farabi dans l'école philosophique musulmane*, París, 1934.

§ 235. De Avicena: las partes del *Canon de medicina* traducidas en la Edad Media, en *Opera Omnia*, Venecia, 1495, 1508; *Metafisica*, trad. alem. Horten, Leipzig, 1913 reed. 1960; *Compendium metaphysicae*, ed. Carame, Roma, 1926; *De anima*, ed; Rahman, Londres, 1959; *Traites mystiques*, trad. frane. Mehren, Leiden, 1889-1899; *Lógica oriental (Mantiq al-mašriqiyah)* El Cairo, 1910; *Epître des definitions*, trad. frane. Goichon, París, 1933; *Liares des directives et remarques*, trad. frane. Goichon, Beyrut-París, 1951; *Livre de sciences*, trad. frane. Masse, París, 1955; *Poème de ¡a médecine*, texto árabe con trad. franc. y lat. bajo el cuidado de Jahier y Novreddine, Paris, 1956. Bibliografía: Sa'Id Naficy, *Bibl. des principaux travaux européens sur Av.*, Teherán, 1953; Pur-E Sina *(A., his Life, Works, Thought and Time)*, Teherán, 1954; Anawati, *Chronique avicénnienne*, 1951-1960, en "Rev. Thomiste", 1960.

Carra de Vaux, A., París, 1900; Saliba, *Etudes sur la métaphysique d'Avicenna*, París, 1926-, Goichon, *La distinction de l'éssence et de l'existence d'après Ibn Sina*, París, 1937; *La phil. d'A. et son influence en Europe médiévale*, París, 1944; 1951; Gardet, *La pensée religieuse d'A.*, París, 1951; *La connaissance mystique chez Ibn-Sina*, El Cairo, 1952; Rahman, *Avicenna s Psychology*, Oxford, 1952; Afnan, *A., His Life and Works*, Londres-Nueva York, 1958.

§, 237. De Algazel: *Las intenciones de ¡os filósofos* fueron publicadas en la trad. lat. con el título de *Logica et philosophia*, Venecia, 1516. La trad. lat. de la *Destructio philosophorum*, se editó y se conserva con la *Destructio destructionum* de Averroes; *Tendentiae philosophorum*, Leiden, 1888; *Destructio philosophorum*, El Cairo, 1888; *Metaphys. A Medieval Translation*, ed Muckle, Toronto, 1933.

Asín Palacios, *Algazel: Dogmática, Moral, Ascética*, Zaragoza, 1901; Carra de Vaux, *Gazali*, París, 1902; Obermann, *Der philosophische und religióse Subjektivismus Ghazalis*, Viena-Leipzig, 1921; Watt, *The Faith and Practice of al-Gazali*, Londres, 1953; Farid Yabre, *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques*, París, 1958.

§ 238. De Avempace: *D plantis*, *Continuatio intellectus cum homine*, *Epistola expeditionis*,

Régimen del solitario, textos árabes con trad. española bajo el cuidado de Asín Palacios en "Al-Andalus", 1940, 1942, 1943.

Munk, *Mélanges*, cit., p. 386-410; Farrukh, *Ibn Baajja (Avempace) and the Philosophy in the Modern West*, Beirut, 1945.

§ 239. De Abentofáil: el tratado cuyo titulo en árabe es *Hajj ibn Jaqzân*, se publicó original y versión latina por E. Pococke, Oxford, 1671, con el título de: *Philosophus autodidactus sive epistola in qua ostenditur quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam meni ascendere possit*. HI texto árabe con traducción francesa ha sido publicado por Gauthier, Argel, 1900, y ha tenido muchas traducciones en otras lenguas.

Gauthier, *Ibn Tofail*, París, 1909.

§ 240. De Averroes: La traducción latina de los escritos de Averroes se publicó por primera vez en 1472 y luego se volvió a editar en Venecia varias docenas de veces, junto con las obras de Aristóteles; la mejor edición es la de 1562, de la que hay una nueva reproducción, Francfurt del Ma¡ne, *1962*. Además: *Commentarium magnum in De anima, ed.* Crawfold, Cambridge (Mass.), 1953; *Traite décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, texto árabe y trad. francesa de Gautier, Argel, 1942; trad. alemana Müller, Munich, 1875; trad. inglesa Jamil-ur-Rehman, Baroda, 1921 ; trad. española Alonso, Madrid, 1947; *De generatione et corruptione*, ed. Kurland, Cambridge (Mas.), 1958; *Pana naturalia*, ed. Shields, Cambridge (Mass.), 1949.

Renan, *Averroes et l'averroïsme*, París, 1851, 1869; Gauthier, *Ibn Roscbd*, París, 1948; Allard, *Le rationalisme d'Averroés d'après une étude sur la création*, París, 1955.

CAPITULO XI

LA FILOSOFIA HEBREA

244. LA CABALA

Como la filosofia àrabe, con la cual tiene muchos caracteres en común, la filosofía hebrea viene a ser, a partir del siglo XIII, una de las componentes fundamentales de la escolástica latina. Al igual que la filosofía árabe y la filosofía cristiana de la Edad Media, la filosofía hebrea es una escolástica que tiene en común con las dos primeras los problemas fundamentales (las relaciones entre la razón y la fe, entre Dios y el mundo, entre el entendimiento y el alma) y, para resolverlos, se sirve de los mismos datos o de datos análogos: la filosofía griega y la tradición religiosa judía. Más cercano a esta tradición y en polémica con los intentos más escuetamente filosóficos de encontrar una justificación racional de las creencias religiosas, fue el misticismo que adoptó preferentemente la forma de la Cabala.

La *Cabala* (=*tradición*) es una doctrina secreta que, al parecer, fue transmitida primero oralmente, y luego recogida en cierto número de tratados, de los que nos han llegado íntegros o casi completos: el *Libro de la Creación* (*Jezirâh*) y el *Libro del Esplendor* (*Zójar*). Se trata de libros compuestos integrados por elementos heterogéneos. En cuanto a la antigüedad de estos elementos, el segundo de estos escritos, el *Zóbar*, en la forma que ha llegado a nosotros, pertenece, casi con toda seguridad, a la segunda mitad del siglo XIII. Tal como están, estos escritos exponen una doctrina emanatista muy parecida a la de los Neopitagóricos y Neoplatónicos de los siglos primeros. Enseñan que Dios es infinito o ilimitado *(En Sof)*, es decir, inaccesible a toda determinación o conocimiento. Dios, en cuanto tal, es la negación de toda cosa determinada, y por lo tanto, el no-ser de cada cosa o la Nada. En este sentido, el mundo creado por Dios, ha salido de la Nada. La creación del mundo ocurre a través de sustancias intermedias llamadas *Números* (*Sefiroth*)que son al mismo tiempo los atributos fundamentales de Dios y las fuerzas por cuyo medio se realiza la creación divina. La mediación de los *Sefiroth* sirve para garantizar a Dios la unidad absoluta mientras su acción emanante se expande en lo múltiple de las cosas y, en este sentido, se *les* compara a los rayos primeros y más directos del Esplendor divino. Los *Sefiroth* son diez, a saber: 1° la Corona; 2° la Sabiduría; 3° la Inteligencia; 4° la Gracia; 5° la Justicia; 6° la Belleza; 7° el Triunfo; 8° la Gloria; 9° el Fundamento; 10° la Majestad. La acción de estas sustancias produce todas las realidades del mundo visible: las tres primeras de ellas constituyen el mundo inteligible, según el esquema de

la trinidad neoplatónica. El mundo visible y el inteligible están ligados por el amor y tienden a acercarse y a unirse. El impulso ha de venir del mundo inferior que debe tender hacia el superior; en respuesta a este impulso, el mismo mundo superior desea y ama al inferior. Dios no ama sino a aquellos que le aman.

El alma humana reproduce las tres primeras sustancias emanadas: ella es, en primer lugar, espíritu vital, luego espíritu intelectual y, por último, alma verdadera y propiamente tal que domina sobre las dos anteriores y es el órgano de la santidad y de la virtud superiores.

La Cabala no tiene propósitos filosóficos y a la expresión conceptual prefiere la imaginativa o alegórica. La actitud que pretende despertar es la del misticismo, el planteamiento doctrinal que quiere defender es el de la ortodoxia hebrea tradicional. En cuanto a los conceptos tomados del helenismo o de la obra misma de los filósofos judíos de la Edad Media, los defensores o expositores que la Cabala encontró en los siglos XIII y XIV intentaron hacer de ella una alternativa a la obra de los filósofos y polemizan en contra de ellos. Sin embargo, en el Renacimiento, los mismos filósofos tomarían de la Cabala algunas de sus inspiraciones y la defendieron con frecuencia como un instrumento para la interpretación de los libros sagrados.

245. ISAAC ISRAELI

Como ya queda dicho, la filosofía hebrea es sustancialmente un encuentro de la tradición religiosa hebrea con el helenismo y bajo este punto de vista el más antiguo filosofo hebreo medieval es Isaac Ibn Salomón Israeli, que vivió en Egipto de 845 a 940. Sus obras médicas fueron traducidas al latín por Constantino Africano; sus escritos filosóficos, *Libro de las definiciones* y *Libro de los elementos,* fueron vertidos del árabe al latín por Gerardo de Cremona. Isaac Israeli no es un filósofo original, sino un compilador que se vale principalmente de las fuentes neoplatónicas, en especial del *Liber de causis.* Muchos escolásticos latinos del siglo XIII, entre ellos Santo Tomás, han tomado de él la definición de la verdad como "adecuación del intelecto y de la cosa".

246. SAADIA

El verdadero fundador de la escolástica hebrea es Saadia, que alcanzó fama no sólo como teólogo y filósofo, sino también como poeta. Nació en Fayum (Egipto), en el año 892, y en 928 fue nombrado gaón de la academia de Sura (cerca de Bagdad), que era entonces la sede central del rabinismo. Murió en Sura, en 942. Su obra más notable es el *Libro de la fe y de la ciencia*, escrito en árabe, hacia 932.

Saadia reconoce, junto a la autoridad de la Escritura y de la tradición, la autoridad de la razón, y sostiene no sólo el derecho, sino también el deber, de comprender las verdades religiosas para consolidarlas y defenderlas de los ataques. La razón enseña las mismas verdades que la revelación; pero ésta era

necesaria para que el hombre llegara más rápidamente a conocer las verdades que la razón, abandonada a sí misma, sólo hubiera llegado a conocer después de un gran esfuerzo. Los puntos en que se basa la especulación de Saadia son: la unidad de Dios, sus atributos, la creación, la revelación de la Ley, la naturaleza del alma humana, etc. Saadia afirma que las categorías aristotélicas no pueden aplicarse a Dios. Defiende la creación *ex nihilo*, refutando los sistemas contrarios a este dogma. También sostiene la libertad creadora de Dios y reconoce que el hombre también tiene libre albedrío. En su doctrina, aún no ha influido el aristotelismo; en cambio, se dejará sentir en los filósofos hebreos españoles, en primer lugar, en Ibn Gabirol.

247. IBN GABIROL: MATERIA Y FORMA

Shelomó Ibn Gabirol fue identificado por Munk como el autor del *Fons vitae*, que los escolásticos latinos creyeron era árabe y se llamaba Avicebrón. Nació en Málaga, en 1020 ó 1021, se educó en Zaragoza y vivió, probablemente, hasta 1069 ó 1070. Fue célebre poeta y, según la leyenda, fue asesinado por un musulmán celoso de su sabiduría. La higuera que ocultó su cadáver, dio unos frutos tan extraordinarios que atrajo la atención del rey sobre su propietario, que se vio obligado a confesar su crimen. Su obra, *La fuente de la vida* escrita en árabe, fue vertida al latín por Juan Hispalense y Domingo Gundisalvo. Adopta la forma de diálogo entre maestro y discípulo, y está dividida en cinco libros.

La especulación de Ibn Gabirol está dominada por los conceptos aristotélicos de materia y forma. El principio de que parte es la composición hilemórfica universal: todo lo que existe, está necesariamente compuesto de materia y forma. Ibn Gabirol empieza por reducir todas las materias y todas las formas del mundo a una sola materia y forma. Para ello reduce a unidad la materia y la forma de las cosas sensibles. En ellas, todas las clases de materia, tanto las artificiales, por ejemplo el bronce, como las naturales (los cuatro elementos) y la celeste, tienen todas la misma naturaleza. que es el ser *substrato* de la forma. Por otra parte, todas las formas sensibles tienen un carácter común: el de ser formas corpóreas. Por consiguiente, en las cosas sensibles hay una sola materia, el cuerpo, y una sola forma, la forma corpórea o *corporeitas*.

Pero la materia no es solamente cuerpo, pues sólo llega a serlo cuando se le añade la forma particular que es la corporeidad; y, de otra parte, la forma no es solamente corporeidad, porque la corporeidad es sólo la determinación de una forma más universal. Una materia que sea más universal que la materia corpórea, ha de ser común a los cuerpos y a los espíritus: hay una materia que entra en la composición tanto de las sustancias espirituales como de las corpóreas. Por tanto, las sustancias espirituales no son simples, sino que también están compuestas de materia y forma. Los escolásticos latinos tipificaron precisamente la doctrina de Ibn Gabirol en el principio de la composición hüemórfica de las sustancias espirituales.

Si hay una materia universal, común también a las sustancias espirituales, habrá también una forma universal común a todos los seres. Esta forma universal es el conjunto de las nueve categorías de Aristóteles, que

precisamente son las determinaciones más generales del ser. La materia universal es la primera categoría aristotélica, la sustancia, que sostiene (*sustinet*) las otras nueve categorías (*Fons vitae*, II, 6).

Unificadas y unlversalizadas, la materia y la forma no subsisten en sí sino en la mente del Creador. En la *Sabiduría* de Dios, materia y forma subsisten en su distinción. La creación consiste en la unión, determinada por la voluntad divina, entre la materia y la forma. Mediante ella, la forma se une a la materia determinándola y poco a poco le va comunicando determinaciones sucesivas: las cualidades primarias, la forma mineral, la forma vegetativa, la sensitiva, la racional, la inteligible. Pero el supuesto previo de esta unión de materia y forma en la cual consiste la creación, es la voluntad de Dios.

248. IBN GABIROL: LA VOLUNTAD

La materia y la forma tienen un común *deseo* de unirse una a otra. La materia *ama* la forma y quiere gozar la dicha de unirse a ella; la forma desea realizarse en la materia para producir en ella su acción, según un impulso comunicado por el Creador (*Fons vitae* III, 13). El amor y la tendencia recíproca que tienen forma y materia, han de proceder de una sustancia superior, de la que ambas son partícipes. Esta sustancia espiritual, v más que espiritual, es el *Verbo activo* (*Verbum agens*) o voluntad de Dios: "En el ser, dice Ibn Gabirol (*Ibid.*, I, 7), sólo hay tres cosas: la materia y la forma de un lado, la Esencia primera, por otro, y la Voluntad, que es el medio entre los extremos". La Voluntad crea la materia y la forma universales, y, por consiguiente, todos los seres compuestos de materia y forma. La Voluntad está ligada a la materia y a la forma, como el alma está ligada al cuerpo: está difundida en ellas y las penetra totalmente (*Ibid.*, V, 36). Es la virtud de la primera esencia, es decir, de Dios, y, por consiguiente, es la intermediaria entre esta esencia, por un lado, y, por otro, la materia y la forma.

Sin embargo, entre la Esencia primera o su Verbo agente y la materia, Ibn Gabirol admite una serie de formas o *sustancias separadas*, inspirándose evidentemente en el neoplatónico *Liber de Causis*. Estas sustancias, enumeradas por orden de menor a mayor perfección y sencillez, son: la naturaleza, las tres almas (vegetativa, sensitiva y racional), y la inteligencia. La *inteligencia* conoce y comprende todas las formas. El *alma racional* comprende las formas inteligibles y las conoce mediante un movimiento discursivo que la hace pasar sucesivamente de una a otra. El *alma sensitiva* percibe y conoce las formas corpóreas. La *naturaleza* une las partes del cuerpo, es autora de su atracción y repulsión, y las cambia entre sí. Estas sustancias intermedias son menos perfectas a medida que se alejan de la forma común, la Voluntad creadora de Dios. Su progresiva imperfección se explica por la disminución de la fuerza de la Voluntad creadora, que, aunque es infinita, es finita al actuar y por ello se debilita (como un rayo luminoso que se aleja del centro que lo produce) a medida que va avanzando (*Ibid.* IV, 19).

En conjunto, la filosofía de Ibn Gabirol tiene una tal fuerza y originalidad que explican su influencia en los siglos sucesivos. La parte que más

importancia ha tenido es la afirmación de la materia universal. Esta afirmación, que fue combatida por Santo Tomás, será utilizada por Giordano Bruno como base de su panteísmo.

249. LA REACCIÓN CONTRA LA FILOSOFÍA

La reacción de la ortodoxia judaica contra la filosofía está representada por algunos autores de escaso relieve especulativo. A fines del siglo XI, Bahya Ibn Paquda, en su obra *Deberes de ¡os corazones,* considera superior la moral práctica a la especulación, y representa en la tradición judaica lo que Algazel representa en la musulmana. Hacia 1140, el poeta Yehudá Ha-Leví, en su libro *Kuzarí*, se vale de un hecho histórico: la conversión al judaísmo del rey de los Jazares (siglo VIII), para hacer una apología del judaísmo y condenar la investigación filosófica. Abraham Ibn Daud, de Toledo, escribió en 1161, en árabe, el libro *La fe sublime* para demostrar el acuerdo de la teología hebrea con la filosofía de Aristóteles. Pero este intento tuvo poco éxito. El único que, entre los hebreos, concede gran importancia a la especulación filosófica, es Maimónides.

250. MAIMONIDES: LA TEOLOGÍA

Moshé Ibn Maymon, llamado Maimónides, nació en Córdoba el 30 de marzo del año 1135. A causa de la intolerancia de los almohades, su familia hubo de abandonar España, trasladándose primeramente a Fez y luego a Palestina. De aquí, nuestro autor se dirigió a Egipto, y se estableció en el antiguo Cairo. Al mismo tiempo que se dedicaba al comercio de piedras preciosas, empezó a dar lecciones publicas que le dieron fama como filósofo y teólogo, y, sobre todo, como medico. El primer ministro de Saladino, que poco antes se había apoderado de Egipto, le proporcionó los medios para abandonar el comercio y poder dedicarse al estudio, nombrándole médico de la corte. Con ello Maimónides alcanzó gran fama y riqueza, y pudo, merced a la ayuda de su protector, librarse de la acusación que se le hizo de haber vuelto al judaísmo después de haber aceptado, durante su estancia juvenil en España, el islamismo. Murió el 13 de diciembre de 1204.

Maimónides escribió numerosos tratados de medicina y teología. Entre estos últimos tiene gran importancia filosófica el llamado *Ocho capítulos.* Su *Vocabulario de lógica* fue traducido al latín por Sebastián Munster. Pero su obra fundamental es la *Guía de perplejos,* en la que intentó conciliar la Biblia y la filosofía, la revelación y la razón. La obra está dedicada a quienes rechazan tanto la irreligiosidad como la fe ciega y que, al hallar en los libros sagrados cosas opuestas o aparentemente imposibles, no se atreven a admitirlas por no ir contra la razón, ni a rechazarlas por no menospreciar la fe, y quedan sumergidos en una dolorosa perplejidad. A estos perplejos se dirige Maimónides, con la intención de utilizar todas las armas dialécticas que proporcionan la filosofía musulmana y hebrea, para defender la fe tradicional.

Hemos visto que el resultado fundamental de la filosofía musulmana

desde Al-Kindí a Averroes fue haber elaborado el principio de la *necesidad del ser,* principio cuya consecuencia inmediata es la *eternidad del mundo.* Es cierto que hubo contra él la reacción de los Mutakallimun, de los Asharíes y de Algazel; mas esta reacción, que partía de la ortodoxia religiosa, era extraña a la filosofía, incluso era *contraria* a la filosofía. Parecía como si la defensa de la novedad del mundo y de la creación sólo podía hacerse en nombre de la fe y renunciando a las ventajas que la filosofía había ofrecido para entender la verdad revelada. La originalidad de Maimónides, que desde el principio defiende la contingencia del mundo y de la creación, reside en el hecho de que no renuncia al procedimiento demostrativo ni a los resultados de la filosofía de la necesidad. Dado que la existencia de Dios y las demás verdades fundamentales sólo pueden demostrarse rigurosamente mediante los procedimientos de esta filosofía y basándose en el principio que ella sostiene, se puede utilizar este principio para establecer fas verdades fundamentales, sometiendo luego a análisis el principio mismo. "Creo, dice Maimónides (*Guía*, I, 71), que el verdadero método, es decir, el método demostrativo, que elimina la duda, consiste en dejar sentada la existencia de Dios, su unidad y su incorporeidad mediante los procedimientos filosóficos, procedimientos basados en la eternidad del mundo. Y ello, no porque yo crea en la eternidad del mundo o haga alguna concesión acerca de ello, sino porque sólo por este método la demostración puede ser segura y se obtiene una certeza perfecta sobre estos tres puntos: que Dios existe, que es uno, y que es incorpóreo, sin que sea necesario decidir nada acerca del mundo, acerca de si es eterno o creado. Una vez resueltas, por verdadera demostración, estas tres cuestiones graves e importantes, volveremos sobre la de la novedad del mundo, y para ello nos valdremos de todos los argumentos posibles." En otras palabras, Maimónides admite como hipótesis provisional el principio de necesidad del ser para poder demostrar ciertas verdades fundamentales; dejando para más adelante la discusión del corolario fundamental de aquel principio: la eternidad del mundo.

Partiendo de esta base, Maimónides va a demostrar la existencia de Dios y sus atributos fundamentales, unidad e incorporeidad: y sus demostraciones siguen muy de cerca las de Avicena. Suponiendo que algo exista (y que algo existe nos lo prueban los sentidos), necesariamente ha de existir un Ser necesario. Ya que lo que existe, aunque sólo como posible, es necesario con relación a su causa; y esta causa es precisamente el Ser necesario (*Ibid.*, II, 1). Maimónides no cree, como Averroes, que Dios sólo conoce las cosas universales y necesarias. Dios conoce todas las cosas, incluso las particulares; pero las conoce gracias a un único e inmutable acto de sabiduría. La multiplicidad de las cosas conocidas no implica multiplicidad de la sabiduría divina, que sigue siendo única porque no depende de las cosas, que, en cambio, dependen de ella (*Ibid.*, III, 20, 21). Una vez establecida la existencia de Dios, Maimónides Considerará el problema del mundo. El argumento más firme que Avicena presentó en favor de la eternidad del mundo era el siguiente: el mundo, antes de ser creado, era posible; toda posibilidad implica un substrato material; por consiguiente, antes de la creación subsistía la materia del mundo. Pero ninguna materia existe sin forma; luego antes de la creación subsistían la materia y la forma del mundo, es decir, el mundo mismo en toda su realidad. A este argumento y

otros semejantes, Maimónides responde diciendo que es imposible razonar sobre la condición en que se hallaba, cuando empezaba a nacer, una cosa que ahora está acabada y perfecta. No podemos remontar de la existencia actual de una cosa a su existencia potencial; por ello, los argumentos que se basan en este procedimiento son viciosos y carecen de fuerza demostrativa. Pero aunque la tesis de la eternidad del mundo no puede demostrarse, la tesis opuesta, de la creación, es al menos posible; pero Maimónides cree que más que posible es cierta, y nos dice por qué. La razón es, básicamente, el reconocimiento de la *libertad* del acto creador, libertad que rompe la necesidad absoluta del mundo, del que derivaría su eternidad. Negando la necesidad del ser, Maimónides quiere llegar a negar la eternidad del mundo; y llega a negar la necesidad, al reconocer en determinado momento del proceso de creación la libertad de elección en Dios, una decisión contingente, es decir, que no viene rígidamente determinada por la exigencia de garantizar el orden necesario del todo. De algún modo el mundo habría podido ser diferente de lo que es; si, por tanto, es lo que es, ello se debe a una libre elección de Dios, que excluye la necesidad absoluta y, por tanto, su eternidad. "Si debajo de la esfera celeste hay tantas cosas diferentes, a pesar de que la materia es una sola, puedes decir que esa disparidad es debida a la influencia de las esferas celestes y a las diferentes posiciones que la materia adopta frente a ellas, como nos ha enseñado Aristóteles. Pero la diversidad que hay entre las esferas mismas, ¿quién sino Dios ha podido determinarla? Si alguien dijera que es causada por los intelectos separados, nada explicaría con ello: los intelectos no son cuerpos que puedan adoptar una posición respecto de la esfera. ¿Por qué el deseo que atrae a cada esfera hacia su inteligencia separada debería llevar una esfera hacia el este y otra hacia el oeste? ¿Y por qué, además, una esfera sería más rápida que otra?" (*Ibid.*, II, 19). Según Maimónides, la única respuesta a esta pregunta es la contingencia del mundo. "Dios ha determinado como ha querido la dirección y la rapidez del movimiento de cada esfera; pero ignoramos cómo, en su prudencia, lo ha llevado a cabo." De este modo, partiendo de la hipótesis de la eternidad para ascender hasta Dios con una demostración necesaria, Maimónides ha llegado a negar la propia hipótesis y a inutilizar, en el terreno filosófico, la necesidad del mundo, que era el resultado fundamental de la especulación árabe de su época.

251. MAIMÓNIDES: LA ANTROPOLOGÍA

Al igual que la metafísica de Maimónides está dominada por la necesidad de dejar a salvo la libertad creadora de Dios, sin negar por ello el orden del mundo ni hacer de la realidad un milagro continuo, su antropología está dominada por la necesidad de dejar a salvo la libertad del hombre, tanto en el campo del conocimiento como en el moral. Hemos visto que la filosofía musulmana atribuyó constantemente al Entendimiento agente, separado y divino, toda la iniciativa del conocer humano. Maimónides, aunque se vale de los rasgos esenciales de la doctrina de Avicena sobre el intelecto, la modifica dejando al hombre y a su esfuerzo de superación la verdadera iniciativa del conocimiento. El alma racional del hombre es el *intelecto*

hílico, es decir, material y potencial, que reside en el cuerpo, como las almas de las esferas celestes residen en los cuerpos de las propias esferas. Este intelecto se actualiza y conduce al alma al verdadero conocimiento de las formas inteligibles por la acción del Entendimiento agente, que no es múltiple, ni reside en distintos cuerpos como las inteligencias hílicas, sino que es uno solo y está separado de todos los cuerpos (*Ibid.*, I, 50-52). Hasta aquí nada nuevo: no hace sino reproducir la doctrina de Avicena. Pero Maimónides añade que para que el Entendimiento pueda actualizar el intelecto hílico, es preciso que disponga de una materia preparada para recibir su expansión. Según que el alma racional esté o no convenientemente dispuesta, recibirá o no la influencia del Entendimiento agente, y se actualizará o no; para que una de estas posibilidades se lleve a cabo no es precisa la intervención del Entendimiento agente, que es siempre el mismo, sino la intervención del hombre. De este modo, Maimónides quita al Entendimiento agente la iniciativa del conocer y la devuelve al hombre. Según la preparación que tenga su alma racional, el hombre recibirá en mayor o menor medida la acción del Entendimiento agente y alcanzará más o menos perfección; pues su perfección consiste en llegar a ser intelecto en acto y en conocer, de todo lo que existe, lo que le es dado conocer (*Ibid.*, III, 27). La mayoría de los hombres sólo reciben del Entendimiento agente la luz necesaria para alcanzar la perfección individual; otros reciben una acción más abundante, que les estimula a escribir obras y a comunicar a los demás hombres su propia iluminación. Quien recibe la emanación del Entendimiento agente en el alma racional es un sabio, que se dedica a la especulación. El que, además, la recibe en la facultad imaginativa, es un profeta. La profecía es la mayor perfección que puede alcanzar el hombre, porque la influencia del Entendimiento agente sólo en las almas mejor dispuestas se extiende más allá de la razón, hasta la facultad imaginativa (*Ibid.*, II, 36, 37).

Maimónides defiende tanto la actividad humana en el campo del conocer, como la libertad humana en el de la acción. Es cierto que la providencia divina abarca todo el porvenir, y, por tanto, también determina las acciones humanas que han de suceder. Pero no podemos renunciar a admitir la libertad que es el principio de la acción y la condición necesaria para que el hombre sea responsable. Por consiguiente, hemos de admitir que la presciencia divina y la libertad humana son conciliables, pero de un modo que se nos escapa; y que la providencia se ejerce teniendo en cuenta la libertad, la razón y los méritos del hombre, de tal modo que no imponga al hombre el peso de un orden preestablecido que le despoje de su libertad (*Ibid.*, III, 17, 18).

Maimónides deduce de su teoría acerca del intelecto, la inmortalidad. La inmortalidad no es propia de todos los hombres, sino que está reservada a los elegidos, que la Biblia llama "almas de los justos" (*Ibid.*, II, 27; I, 70). Pero no se trata de una inmortalidad individual. Maimónides admite el principio aristotélico de que la diversidad de los individuos de una misma especie es debida a la materia. Este principio no es válido para las inteligencias separadas; son distintas únicamente por la relación causal, por la cual una es causa y otra efecto. Pero las almas humanas se diferencian entre sí sólo por los cuerpos: cuando el cuerpo está corrompido, la

diferencia entre los individuos desaparece, pues sólo queda el puro intelecto (*Ibid.*, I, 74). De ese modo, la inmortalidad del hombre no consiste sino en ser partícipe de la eternidad del Entendimiento separado. Según Maimónides, el hombre no es inmortal por ser hombre, sino como parte del Entendimiento agente; y la intensidad de su inmortalidad es consecuencia de la de su participación en este intelecto, es decir, de su elevación espiritual.

BIBLIOGRAFÍA

§ 244. Sobre la filosofía hebrea: Munk, *Mélanges*, *pp.* 461-511 ; Stöckl, *Geschichte der Phil. des Mittelalters*, II, pp. 227-305; Neumark, *Geschichte der jüdischen Phil. des Mittelalters nach Problemen dargestelben*, 1907-1913: Husik, *A history of medioeval jewish philosophy*, Nueva York, 1918; Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, Munich, 1933; Bertola, *La filosofia ebraica,* Milán, 1947; Adler, *Philosophy of Judaism*, Nueva York, 1960; Israel I. Efros, *Ancient Jewisb Philosophy*, Detroit, 1964. El *Libro de la creación* fue editado en Basilea, 1587, en una colección que lleva el título de *Artis Cabbalisticae scriptores*; otra edición, Amsterdam, 1642, reproducida por Goldschmidt, Frankfurt del M., 1894. El *Libro del Esplendor,* publicado por vez primera en Mantua, 1558-1560, ha tenido otras varias ediciones con traducción latina, en Amsterdam, de 1670 en adelante. Traducción francesa de De Pauly, París, 6 vols., 1905-1911; Franck, *Système de la Kabbale*, París, 1842; Pick, *The Cabala,* Londres, 1914; Bosker, *From the World of the Cabbalah,* Nueva York, 1954, Serouya, *La Kabbale,* París, 1957.

§ 245. Las obras de Isaac Israeli se publicaron, con el título de *Opera omnia*, en Lyon, 1515; esta edición incluye la traducción ¡atina del *Libro de las definiciones* y del *Libro de los elementos,* ed. Muckle, en "Archiv. d'Hist. doctr. et litt. du m.â.", 1937-1938; trad. ingl. de Stern, Londres, 1958; Guttmann, *Die philos. Lehren des Isaak*, en "Beitràge" de Beaumker, X, 4, 1911.

§ 246. De Saadia *Oeuvres completes,* ed. Derembourg, 6 vols. París, 1893-1896 Grünfeld, en "Beiträge", VII, 6, 1909; Malter, *Saadia Gaon,* Filadelfia, 1921; Ventura, *La phil., de* S. *G.,* París, 1934; Freimann, *Saadia's Bibliography*, Nueva York, 1943.

§ 247. El *Fons vitae* de Ibn Gabirol se editó, en sus partes principales, en hebreo y traducción francesa por Munk, *Mélanges.* La traducción latina de Juan Hispalense y Domingo Gundisalvo, por Baeumker, en sus "Beitràge", I, 2-4, 1892-1895. Munk, *Mélanges, pp.* 51 y sigs; Guttmann, *Die Philosophie des Salomon von Gebirol*, Gottinga , 1889; Bertola, *Salomón Ibn Gebirol*, Padua, 1953.

§ 249. El libro de Bahya, *Los deberes de los corazones,* se ha editado varias veces en versión hebrea: Nápoles, 1490; Leipzig, 1846; Viena, 1854. Con traducción alemana de Stern, Viena, 1856; y otra, debida a Fürstenthal, 1836.

El *Kuzary*, de Yehudá Ha-Leví, se publicó con versión latina en Basilea, 1660; con traducción alemana en Leipzig, 1841-1853, 2.ª ed., Leipzig, 1869.

El libró de Ibn Daud, *La fe sublime*, en versión hebrea y traducción alemana, por Weil, Frankfurt del M., 1852.

§ 250. La traducción latina de la *Guía de perplejos,* de Maimónides, con el título de *Dux seu doctor dubitantium seu perplexorum*, en París, 1520. El texto árabe con traducción francesa por Munk, *Le guide des égarés, traite de théologie et de Philosophie,* 3 vols., París, 1856, 1861, 1866; trad. ingl. Friedländer, Londres, 1881, 1885; 2.ª ed Nueva York, 1925; L. Levy, *Maïmonide*, París, 1911; Serouya, *Maimonide,* París, 1951; Zeitling, *Maimónides,* Nueva York, 1955.

CAPITULO XII

LA POLEMICA ANTIARISTOTELICA

252. LAS VERSIONES LATINAS DE ARISTÓTELES

El siglo XIII señala el florecimiento de la escolástica. El intento de conducir la mente humana a comprender las verdades reveladas -alcanza éxitos crecientes, hasta llegar a la gran síntesis de Santo Tomás. Estos éxitos vienen condicionados por el enriquecimiento de la razón, en sus fuerzas v en su contenido problemático, merced a la obra de Aristóteles, que, a través de los musulmanes, fue redescubierta por la filosofía occidental.

Ya a mediados del siglo XII Raimundo, arzobispo de Toledo de 1126 a 1151, dirigió una escuela de traductores, a los cuales la escolástica del siglo siguiente debe mucho. Juan Hispalense tradujo la *Lógica* de Avicena; Domingo Gundisalvo, arcediano de Segovia, en colaboración con Juan, tradujo la *Física,* el *De coelo et mundo* y los diez primeros libros de la *Metafísica* de Aristóteles; y, además, la *Metafísica* de Avicena, la *Filosofía* de Algazel, el opúsculo *Sobre las ciencias* de Alfarabí y la *Fons vitae* de Ibn Gabirol. Otro colaborador de la escuela de Toledo, Gerardo de Cremona (m. en 1187), tradujo la *Física,* el *De Coelo,* el *De generatione* y los primeros libros de los *Meteorológicos* del Estagirita; y, además, el *Canon* de Avicena, el *Liber de causis* y otras obras.

Miguel Scoto, natural de Escocia, o, según otros, de Salerno o Toledo, famoso como mago ("veramente, delle magiche frode seppe il giuoco", dice Dante, *Inf.*, XX, 116), autor de obras de astronomía y de alquimia, fue encargado por el emperador Federico II de Suabia de la traducción de las obras de Aristóteles. Tradujo la *Historia animalium*, el comentario de Averroes al *De coelo y* al *De anima,* y quizás al *De generatione,* a los *Meteorológicos* y. a los *Parva naturalia.*

Hacia mediados del siglo XIII, Hermann el alemán, obispo de Astorga, tradujo el comentario medio de Averroes a la *Etica a Nicómaco*, y luego los de la *Retórica* y *Poética.*

Hacia el 1210 corría por París una versión de la *Metafísica* y en Padua se ha encontrado una traducción latina de esa obra, probablemente de fines del XII.

Hacia 1215, Alfredo Anglico tradujo del griego el *De anima,* el *De somnio* y el *De respiratione.* Entre 1240 y 1250, Roberto Grossetete (§ 253) traducía o nacía traducir las tres *Eticas* de Aristóteles. Y Bartolomé de Messina, en la corte del rey Manfredo de Sicilia, hacia 1260, tradujo la *Gran Etica y* otros opúsculos de Aristóteles.

Guillermo de Moerbeke, nacido hacia 1215, proporcionó a Santo Tomás la traducción del griego de varios textos. Tradujo la *Política* y la *Economía* de Aristóteles; los Comentarios de Simplicio a las *Categorías* y al *De coelo*; los *Elementos de Teología* y otras obritas de Proclo. La versión de los *Elementos* permitió que Santo Tomás se diera cuenta de que eran el original del *Liber de causis*, ya traducido por Gerardo de Cremona.

Todo este trabajo de traducción revela el profundo interés que despertaba la doctrina del Estagirita, que la escolástica del siglo XIII acabó por considerar la más perfecta expresión de la razón humana, y, por consiguiente, el mejor camino para llegar a las verdades reveladas. Pero precisamente por el hecho de ser la obra de Aristóteles expresión perfecta de la razón, en su completa autonomía e independencia de cualquier presupuesto de la fe, debía suscitar y, en efecto, suscitó, oposición y desconfianza, y pareció a primera vista inconciliable con el dogma católico. Por ello, el siglo XIII nos muestra las primeras tentativas de acercarse al aristotelismo, así como reacciones contra él; luego vendrá el equilibrio de la síntesis tomista.

253. GUILLERMO DE AUVERNIA

El primer contacto de la escolástica latina con la doctrina del Estagirita tuvo lugar por medio del aristotelismo árabe. El conocimiento directo de los textos aristotélicos es aún demasiado escaso e inseguro para poder diferenciar el aristotelismo auténtico de las adiciones interpretativas de los musulmanes; por otra parte, son precisamente estas adiciones las que acercan el aristotelismo a la mentalidad de los escolásticos y al problema que les absorbe, porque, en buena parte, son fruto del intento de llevar al aristotelismo a responder a los problemas de la fe musulmana, que, en ciertos puntos fundamentales (existencia y espiritualidad de Dios, creación, inmortalidad del alma) coincide con la cristiana.

El primer escolástico que toma posición ante el aristotelismo es Guillermo de Auvernia. Nacido en Aurillac, probablemente antes de 1180, enseñó teología en la Universidad de París; y de 1228 hasta su muerte (1249) fue obispo de París. Su principal obra es el *Magisterium divinale*, en siete partes, siendo las de mayor importancia filosófica: *De trinitate* (escrita entre 1223 y 1228), *De universo y De anima* (redactado entre 1231 y 1236). La posición de Guillermo es polémica: quiere combatir "los errores de Aristóteles y de los filósofos que siguen su doctrina"; pero, en realidad, tiene presente sobre todo a Avicena, del que depende directa y polémicamente. Depende directamente de él porque se apropia la distinción fundamental de Avicena entre ser necesario y ser posible; depende polémicamente por transformar esta distinción en oposición, con lo que puede defender la no necesidad del mundo, y por consiguiente, la creación. En esta polémica se ve obligado naturalmente a utilizar la obra de Maimónides, en la que dominaba la misma preocupación fundamental.

Guillermo empieza por distinguir una doble predicación: una *secundum essentiam* y otra *secundum partecipationem*. Todo predicado aplicado a una cosa o es esencial a ella o resulta exterior a la esencia de la cosa que de él

participa. La predicación por participación presupone la esencial. Si decimos, por ejemplo, que una cosa es buena porque participa de otra, y ésta a su vez también es buena por participación, se empieza un proceso infinito que sólo podrá evitarse admitiendo un ser que sea bueno por esencia *(De Trin.,* I). Ahora bien: cuando atribuimos el ser a las cosas finitas, hacemos una predicación por participación, que presupone una predicación por esencia: es decir, suponemos un ser que es ser por esencia y que, por lo tanto, es imposible pensar que no exista. A estos dos tipos de predicado corresponden también dos modos fundamentales del ser: el Ser por esencia, que incluye la existencia en su quididad o sustancia; y el ser no por esencia, cuya quididad o sustancia no incluye la existencia. El Ser por esencia no tiene causa y es simple, porque carece de composición. El ser no por esencia recibe la existencia del exterior y precisamente del Ser por esencia, y, por consiguiente, está compuesto de quididad o sustancia y de la existencia que se le atribuye desde fuera. Estos conceptos, que proceden de Avicena, son aclarados por Guillermo con los mismos términos que Avicena: el ser por esencia es el ser necesario, el ser por participación es el ser posible o potencial *(De Trin., 7).* En este punto Guillermo deja a Avicena y se acerca a Maimónides. Avicena creía que no había oposición entre el ser necesario y el ser posible: el ser posible es en realidad necesario *per altro;* no puede conseguir la existencia en acto si no es convirtiéndose *ipso facto* en necesario. Guillermo, en cambio, opone netamente el ser necesario al ser posible. "Procederé por distinto camino y te diré por qué el ser necesario *per se* y el ser posible *per se* son contrarios. Del mismo modo son contrarios la necesidad *in se y* la posibilidad *in se,* así como la antigüedad y la novedad. Al igual que la necesidad *in se* es causa de la eternidad o antigüedad, la posibilidad *in se* será la causa de la novedad o temporalidad; y dado que la necesidad *in se* sólo se halla en el Creador, también sólo en El se halla la eternidad o antigüedad. Aún más: dado que necesidad *in se* no soporta la novedad o temporalidad en el ser en que se halla, es necesario que la posibilidad *in se* no soporte la eternidad en su propio sustrato. Por ello es imposible que ninguna de las cosas creadas sea eterna" *(De Univ.,* I, 2). Por lo tanto, el primer resultado de esta contraposición del ser necesario y del ser posible es negar la eternidad del mundo y afirmar la necesidad del acto creador. Posibilidad, en el ser participado, significa temporalidad, novedad por consiguiente, creación. Con ello, Guillermo introduce por vez primera en la escolástica la distinción real entre la esencia y la existencia de las cosas creadas, que había de convertirse en el centro de la metafísica de Santo Tomás. "Puesto que el ente posible no es el ente por esencia, él y su ser, que no le pertenece por esencia, son dos realidades distintas y una (el ser) sobreviene a la otra (la esencia), pero no está incluida en su razón o quididad" *(De Trin., I).* De donde se deduce que las cosas creadas están compuestas realmente de esencia y de existencia, y su existencia les viene de Dios por participación. El ser de las cosas creadas y el ser de Dios no son idénticos ni diferentes, sino *análogos*: en cierto modo se asemejan y corresponden, sin tener el mismo significado *(Ibid., 7).* También este principio de la analogía del ser hallará su aplicación sistemática en la metafísica de Santo Tomás.

La creación supone que Dios tenga en sí mismo modelos o ejemplares de

las cosas creadas: estos modelos no constituyen un mundo aparte, como quería Platón, sino que son la misma Sabiduría o Verbo, que desde la eternidad ha sido engendrado por Dios *(De Univ.*, I, 36, 37). De este modo el platonismo quedaba enlazado a la especulación del aristotelismo musulmán y este último podía ponerse de acuerdo con la fe cristiana. El Verbo divino da directamente al hombre los conocimientos fundamentales o primeros principios que Guillermo denomina *prima intellegibilia, primae impressiones, dignitates et communes animarum conceptiones*, etc. Estos primeros principios se ofrecen al alma humana como si fueran innatos o naturalmente infusos en ella *(De an.*, V, 15); y, en efecto, no vienen del exterior, sino del interior, y no sólo son las reglas fundamentales de la verdad, sino también las del recto proceder, es decir, de la honradez (*Ibid.*, VII, 6). Mediante esta iluminación interior, que es otro injerto del agustinismo, Guillermo cree que la acción del entendimiento agente es inútil. Si los primeros principios le son comunicados al hombre directamente por la Sabiduría divina, los demás conocimientos inteligibles proceden directamente de la realidad inteligible, sin intervención de ninguna potencia intermedia. "Entre los sentidos y las cosas sensibles no es necesaria ninguna fuerza intermedia que actúe sobre los sentidos y haga que los conocimientos sensibles, que subsisten potencialmente en los órganos de los sentidos, pasen a acto; para ello bastan los objetos sensibles que están fuera del alma. Entonces, ¿para qué sería necesaria una potencia intermedia en el conocimiento intelectual, como si al intelecto no le bastara, para aprehender las realidades inteligibles, la acción de estas realidades? " (*Ibid.*,VII, 4). Por lo tanto, el entendimiento agente es una ficción inútil. En cambio, el intelecto material es la verdadera esencia del alma; pero no sólo es potencia receptiva, sino también activa y, con ella y con los objetos inteligibles, se puede explicar todo el conocimiento intelectual del hombre (*Ibid.*, V, 6).

Entre los escritos de Guillermo figura una refundición de un tratado *Acerca de la inmortalidad del alma* de Domingo Gundisalvo, arzobispo de Segovia, muy conocido como traductor (§ 252). El opúsculo procede en su totalidad de fuentes musulmanas, de las que toma las pruebas de la inmortalidad: independencia de la actividad intelectual respecto al cuerpo; naturaleza del alma como forma inmaterial y aspiración del alma intelectiva a la felicidad; posición intermedia del alma entre los espíritus puros y el alma de las plantas y de los animales; independencia del alma de todo factor destructor; carencia de un órgano corporal del alma intelectiva; relación del alma con el origen de la vida. El opúsculo, poco original, ha tenido cierta importancia histórica en la escolástica; en él se han inspirado, entre otros, San Buenaventura y San Alberto Magno.

254. ALEJANDRO DE HALES

La entrada del aristotelismo en la escolástica latina está relacionada, en cierto modo, con los sucesos de la Universidad de París. En febrero de 1229, a consecuencia de tumultos que se iniciaron un día de carnaval, la Universidad había sido dispersada, y maestros y discípulos habían abandonado París. En 1231, el papa Gregorio IX volvió a constituir la

Universidad; pero prohibió a los profesores que utilizaran los libros de física de Aristóteles (que habían sido prohibidos en un concilio provincial de 1210) hasta que no estuvieran libres de toda sospecha de error. El Papa había nombrado una comisión, de la que formaba parte un maestro de la propia Universidad, Guillermo de Auxerre, autor de un comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo titulado *Summa áurea.* Hay en él pocas e imprecisas referencias a Aristóteles; defiende, sin embargo, la distinción entre un doble *ser* de las cosas creadas: el ser que está en la criatura y el ser divino, del que depende la criatura; distinción que se reduce a la de Avicena entre lo posible y lo necesario. La escolástica adopta una definida posición frente al aristotelismo, gracias a Alejandro de Hales.

Alejandro nació en Hales, en el condado de Gloucester (Inglaterra), entre 1170 y 1180. Estudió en París, donde más tarde fue maestro de teología en la facultad de artes. Hacia 1231 ingresó en la orden franciscana, que, gracias a él, tuvo por vez primera un representante en el estudio de París. Se cuenta que el Papa Inocencio IV, que había ido a conocer la fama de sus lecciones, le encargo redactar una *summa* que sirviera de pauta a los doctores en su enseñanza. La obra que Alejandro presentó al Papa, fue sometida al juicio de setenta teólogos, que la aprobaron y la recomendaron como libro perfecto a todos los profesores de teología. Rogerio Bacon, que escribía unos años más tarde, niega en su *Opus minus* (1267) que Alejandro fuera el autor de la *Summa totius theologiae.* "Desde que ingreso en la orden, los frailes pusieron por las nubes a Alejandro, le consideraron una autoridad en todas las disciplinas y le atribuyeron esta gran *Summa*, que es de un peso mayor del que puede soportar un solo caballo." Lo cierto es que la orden franciscana permaneció siempre fiel a las directrices del neoplatonismo agustiniano expuesto en la *Summa* de Alejandro de Hales, y las defendió en ardientes polémicas contra el aristotelismo.

Sin embargo, hay todavía en ella muchos ecos del aristotelismo musulmán y judaico, en especial de Ibn Gabirol. De éste, Alejandro acepta el principio de la composición hilemórfica universal. Todos los seres creados constan de materia y forma, incluso los seres espirituales. El alma es la forma del cuerpo; pero además de ser forma, es decir, actividad, es también pasividad o capacidad de sufrir la acción de los demás entes, y esta pasividad, que también es propia del alma separada del cuerpo, constituye su materia (*Sum.*, II, q. 61, 1). Las cosas creadas están, por una parte, compuestas de materia y forma y, por otra, de esencia y existencia (*quo est* y *quod est);* esta última pertenece también a la forma como tal (*Ibid.*, II, q. 20, 2).

Pero si las criaturas espirituales tienen materia, esa materia no es, como quería Ibn Gabirol, igual que la de las cosas corpóreas. No hay una materia común para ambas; ni siquiera hay una materia común para los cuerpos celestes y los sublunares, aunque la materia de ambos pertenezca al mismo género (*Ibid.*, II, q. 44, 2).

Alejandro se vale de la doctrina aristotélica de las cuatro causas para determinar las relaciones de Dios con el mundo. Dios es causa formal, causa eficiente y causa final de las cosas. Es causa formal porque contiene las ideas que son los ejemplares de las cosas del mundo: estas ideas forman un todo con su esencia. Es causa eficiente, porque el mundo depende de su omnipotencia, que puede llevar a cabo todo lo que no se opone a su esencia

y a sus atributos fundamentales. Y, por último, es causa final porque es el bien supremo al que todas las cosas tienden, cada una a su manera (*Ibid.*, q. 21, 1; II, q. 3, 2; II, q. 4, 2). Al igual que Guillermo de Auvernia, Alejandro sólo admite un modelo del mundo, que es Dios mismo. Las ideas se unifican en la esencia divina y sólo aparecen múltiples con relación a las numerosas cosas que de ella proceden.

En cuanto al problema del intelecto, Alejandro cree que no sólo el intelecto material, sino también el entendimiento agente forma parte del alma humana. "El entendimiento agente y el intelecto potencial son dos aspectos del alma racional. El entendimiento agente es la forma por la cual el alma es espíritu; el intelecto posible es la materia del alma, mediante la cual el alma está en potencia respecto a las cosas cognoscibles que contiene. Estas cosas radican en su parte inferior y proceden principalmente del alma sensitiva" (*Ibid.*, II, q. 69, 3). También el entendimiento agente forma parte del alma. Pero aunque es agente, no conoce en acto todas las formas. Recibe del primer Agente una iluminación relativa a un determinado número de formas inteligibles; una vez iluminado, perfecciona a su vez el entendimiento en potencia (*Ibid.*, II, q. 69, 3). De modo que el alma humana presenta un triple aspecto: el intelecto material, que es el acto del hombre en su cuerpo; el intelecto en potencia, que pertenece al alma en cuanto puede separarse del cuerpo; el intelecto en acto, que le pertenece porque en cierto modo está ya separada del cuerpo (*Ibid.*, II, q. 69, 4).

Estos son los puntos en que la *Summa* de Alejandro adopta una actitud contraria al aristotelismo musulmán y judaico. Estos puntos implican la aceptación de unos pocos conceptos centrales: la distinción real entre esencia y existencia, la composición hilemórfica de todas las criaturas, la distinción entre los intelectos. Pero la *Summa* es una obra amplísima, que pretende resumir toda la tradición de la escolástica latina y crear así un dique de contención contra la invasión de las nuevas corrientes aristotélicas. Para este cometido es una obra de escasa o casi ninguna originalidad. Sin embargo, destaca el resumen de las pruebas de la existencia de Dios, expuestas en el primer libro de la obra. Allí se transcriben: la prueba de Ricardo de San Víctor, que de la existencia de cosas que dependen de otras, deduce la existencia del Ser que sólo depende de sí mismo; la prueba causal, tomada del *De fide orthodoxa* (I, 3) de San Juan Damasceno; la prueba agustiniana, deducida de la verdad que hay en el hombre, que Alejandro toma de Hugo de San Víctor; la prueba ontológica de San Anselmo; y la prueba que se obtiene de la necesidad de la esencia divina, tomada del *Monologion* del propio San Anselmo.

255. ROBERTO GROSSETETE: LA TEOLOGIA

La *Summa* de Alejandro de Hales presenta, junto a una asimilación parcial de las tesis del aristotelismo, un intento de reaccionar polémicamente, que es un retorno a la posición platónico-agustiniana, tradicional en la escolástica. El *retorno al agustinismo*, como método para conservar y reformar la tradición primitiva de la escolástica, lo lleva a cabo con mayor energía el franciscano Roberto Grossetete. Rogerio Bacon ya notó esta

característica de la obra de Roberto. "Monseñor Roberto, obispo de Lincoln, de santa memoria, ha dejado totalmente de lado los libros de Aristóteles y los caminos que él indicó, y ha tratado los temas aristotélicos valiéndose de su propia experiencia, de otros autores y de otras ciencias; de este modo, ha logrado escribir acerca de los problemas que tratan los libros del Estagirita cosas mil veces mejores de las que pueden aprenderse en las malas traducciones de este filósofo" (*Compend. studii philos.*, 8, *Opp. inedite,* ed. Brewer, p. 469). La observación de Bacon no significa que Roberto ignorara los libros de Aristóteles: los conocía y los citaba; pero quiso volver decididamente a la pura inspiración de San Agustín.

Roberto Grossetete (*Greathead, Grossum caput)* nació en 1175 en Stradbroke, en el condado de Suffolk (Inglaterra). Estudió en Oxford y en París, y más tarde fue rector y canciller de la Universidad de Oxford. En 1235 fue nombrado obispo de Lincoln. Murió en 1253, excomulgado por el papa Inocencio IV, al que en sus sermones había acusado de avaro, fastuoso y tirano. Roberto escribió *Comentarios* a los *Segundos Analíticos,* a las *Refutaciones sofísticas* y a la *Física* de Aristóteles; tradujo del griego al latín la *Etica* del Estagirita. Rogerio Bacon lo clasifica entre los "que han sabido explicar las causas de todo con ayuda de las matemáticas" (*Op. Maius*, ed. Bridges, I, 108); y su actividad se dedicó realmente a todas las ramas del saber: astronomía, meteorología, óptica, física y disciplinas liberales. Sus obras de contenido filosófico son: *De única forma omnium*, *De statu causarum, De potentia et actu, De ventate, De ventate propositionis, De scientia Dei, De ordine emanandi causatorum a Deo, De libero arbitrio.*

Desde el principio, es decir, desde el concepto mismo de Dios, Roberto vuelve a la autoridad de Agustín: "He aquí lo que la autoridad de San Agustín proclama abiertamente: Dios es forma y es forma de las criaturas." De la definición misma de la forma se deduce que Dios es forma: una forma es aquello por lo cual una cosa es lo que es. La humanidad, por ejemplo, que es la forma del hombre, es aquello por lo que el hombre es hombre. Ahora bien, Dios es por sí mismo lo que es, porque la divinidad, por la cual es Dios, es Dios mismo. Por consiguiente, Dios es forma *(De forma omnium,* ed. Baur, 108).

Pero la afirmación de que Dios es forma de las criaturas es típica de la filosofía de Escoto Eriúgena (§ 180), y de él sacó Amalrico de Bena (§ 219) su panteísmo, considerando a Dios como la forma misma de las cosas. Roberto, por el contrario, da a su principio un significado que excluye la interpretación panteísta. "El no es forma de las criaturas en el sentido de ser una parte de su sustancia completa y precisamente la parte que al unirse con la materia origina la cosa individual. Se llama forma el modelo que el artesano tiene presente al hacer su obra a imitación y semejanza del modelo. También se llama forma aquello a que se aplica la materia que se quiere formar, como el sello es la forma de la cera o el molde de arcilla es la forma de la estatua que en él se funde. Finalmente, forma es también el modelo que el artesano tiene en su mente, cuando sólo considera lo que tiene en el espíritu para producir su obra a semejanza de él" (*Ibid.*, 109). Estos tres significados de la palabra forma como modelo interior, modelo exterior e impronta de la cosa que hay que formar, no son distintos uno del otro; en los tres casos la forma es el ejemplar o modelo; y, respecto a Dios, el

ejemplar o modelo de su obra no puede ser exterior a El; El mismo, y precisamente su Sabiduría o Verbo, es el ejemplar, la causa eficiente, el agente que da la forma y conserva a las criaturas la forma que les ha dado (*Ibid.*, 110). Roberto ilustra la función formadora del Verbo mediante la doctrina de San Agustín sobre el Verbo como verdad. Las cosas han sido creadas eternamente por el Verbo divino; la verdad de ellas consiste en su conformidad con el Verbo que las ha pronunciado. La conformidad de las cosas con el Enunciado eterno es la *rectitudo* de las cosas mismas, la norma de su constitución.

Si el Verbo divino es la verdad misma, el hombre sólo puede alcanzar la verdad en virtud del mismo Verbo divino. Sin embargo, Roberto no admite una iluminación directa de parte de Dios. El empirismo aristotélico vence aquí al apriorismo de San Agustín. "Así como los ojos del cuerpo no pueden ver los colores si no están iluminados por la luz del sol, los débiles ojos de la mente nada ven si no es gracias a la luz de la suprema verdad. Sin embargo, no pueden ver la suprema verdad en sí misma, sino sólo en cuanto se une y en cierto modo se funde con las propias cosas verdaderas" (*De verit.*, ed. Baur, 137-138). Condición necesaria por parte del hombre para conocer la verdad es la perfección moral: sólo los puros de corazón pueden ver la luz divina. Pero también los impuros conocen en cierto modo la verdad porque, sin saberlo, ven las cosas bajo la luz divina, como un hombre ve los colores bajo la luz del sol, sin necesidad de mirar el sol (*Ibid.*, 138). Roberto ha dedicado un tratado al problema de la libertad humana: el *De libero arbitrio.* En él examina la relación entre la libertad del hombre y la presciencia divina y rechaza la doctrina de Averroes, para quien la previsión divina solamente se referiría al orden universal del mundo, y no a los acontecimientos individuales. Contra la definición de San Anselmo: "el libre albedrío es la facultad de conservar una voluntad recta en función de la misma rectitud", Roberto afirma que es preciso incluir en la definición de la libertad la capacidad de la voluntad de inclinarse o dirigirse a una cosa o a otra indiferentemente (*flexibilitas vel vertibilitas ad utrumque*). Por ello, define la libertad como "la misma capacidad natural y espontánea de la voluntad de inclinarse a querer una u otra de dos cosas opuestas cuando se las considera en sí" (*De lib. arb.*, ed. Baur, 225). Con esta definición, la libertad es el verdadero albedrío de indiferencia: ya no es un concepto moral, sino metafísico: pertenece a la naturaleza del hombre, y por ello Roberto la define como capacidad natural y espontánea. Este concepto llegó a ser tradicional y típico de la corriente platónico-agustiniana: del mismo modo que fue típica de esa corriente la supremacía de la voluntad, definida claramente por Roberto (*Op.*, ed. Baur, 231): "El ser de la naturaleza racional es doble, el querer y el aprehender. Pero el ser primero y mayor es el querer, ya que en él, y no en el aprehender, consiste originariamente y por sí la felicidad. '

256. ROBERTO GROSSETETE: LA FÍSICA

La especulación sobre el mundo natural ocupa un lugar importantísimo en la obra de Roberto. Su originalidad consiste en haber sentado un principio que será defendido por Rogerio Bacon y que llegará a ser el fundamento de la ciencia moderna: el estudio de la naturaleza ha de basarse

en las matemáticas. "La utilidad, dice (*De luce*, ed. Baur, 59), del estudio de las líneas, ángulos y de las figuras es muy grande, porque sin ellas nada puede conocerse de la filosofía natural. Son absolutamente válidas en todo el universo y en cualquiera de sus partes." Además, Roberto enuncia con exactitud la ley de economía que regula los fenómenos naturales, que luego será corroborada por Francisco Bacon y por Galileo: todas las operaciones de la naturaleza tienen lugar del modo más exacto, ordenado y breve posible (*Ibid.*, 75).

Entre sus teorías físicas propias son notables las que se refieren a los motores de los cielos y la de la luz. Para Roberto, los cielos tienen dos motores: el alma que hay en cada cielo y el motor que existe separado. Este motor es único y mueve durante un tiempo infinito con movimiento uniforme y continuo: es Dios mismo. En cambio, las almas son múltiples, una por cada cielo, y cada una de ellas mueve su cielo de distinto modo (*De motu super-celestium*, ed. Baur, 100). Esta teoría, que Roberto presenta como exposición de la contenida en el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, en realidad nada tiene que ver con la del Estagirita, que no hablaba de almas unidas a la materia de los cielos, sino de motores separados, semejantes por completo al primer motor (§ 78).

En cuanto al universo corpóreo, la física de Roberto es sustancialmente una teoría de la luz. Como Ibn Gabirol y a diferencia de Alejandro de Hales, Roberto admite que todos los cuerpos tienen una forma común, que se une a la materia prima antes de que reciba las formas particulares de los diversos elementos. Esta forma primera o corporeidad es la *luz*. "La luz, dice (*De inchoatione formarum*, ed. Baur, 51-52), se difunde en todas direcciones, de modo que desde un punto luminoso se engendra inmediatamente una esfera de luz tan grande como se quiera, a menos que esté obstaculizada por un cuerpo opaco. Por otra parte, la corporeidad tiene como consecuencia necesaria la extensión de la materia en las tres dimensiones." Roberto identifica la difusión instantánea de la luz en las tres dimensiones con la tridimensionalidad del espacio y, por tanto, la luz con el espacio. Mediante el proceso de extensión, agregación y disgregación causado por la luz, se forman las trece esferas del mundo, es decir, las nueve esferas celestes y las cuatro esferas terrestres del fuego, del aire, del agua y de la tierra (*Ibid.*, 54): Para Roberto, la luz explica todos los fenómenos de la naturaleza. Es el instrumento de que se vale el alma para actuar sobre el cuerpo y es la causa de la belleza del mundo visible.

Podemos considerar a Roberto Grossetete como el iniciador del movimiento que, contra la influencia del aristotelismo, es partidario de un retorno decidido al platonismo de San Agustín. Este movimiento será continuado por los franciscanos y su característica constante será el interés por el mundo natural, objeto de una investigación que no se contenta con los textos aristotélicos, sino que procede mediante el razonamiento y la experiencia.

257. JUAN DE LA ROCHELLE

Fue discípulo de Alejandro de Hales, al que sucedió en la cátedra que los franciscanos ocupaban en la Universidad de París. Juan de la Rochelle nació

hacia 1200 y murió en 1245. Es autor de una *Summa de anima,* en que se interpreta en sentido agustiniano la teoría de Avicena acerca del intelecto. Juan identifica el entendimiento agente con Dios. "Para Avicena, dice *(De an.,* II, 37), la función del entendimiento agente es iluminar y difundir la luz de la inteligencia sobre las formas sensibles que hay en la imaginación y, al iluminarlas, abstraer dichas formas de todas sus condiciones materiales, para unirlas y ordenarlas después en el intelecto posible." Juan de la Rochelle identifica la acción del entendimiento agente de Avicena con la acción iluminadora de Dios de que nos habla San Agustín. Y así puede afirmar que "el alma humana no puede comprender nada si no está iluminada por el principio de toda iluminación, Dios nuestro padre" (*Ibid.*, I, 3). La acción iluminadora de Dios proporciona al alma humana la capacidad de abstraer la forma sensible de las imágenes del cuerpo. Juan utiliza también la teoría aristotélica de la abstracción (que conoce por Avicena) y agrupa elementos dispares, al intentar reducir las doctrinas del aristotelismo musulmán a los principios tradicionales del agustinismo.

258. VICENTE DE BEAUVAIS

Los escritos del dominico Vicente de Beauvais (muerte hacia 1264) son meras compilaciones, carentes de originalidad. Continúa la tradición de los enciclopedistas medievales y su obra tiene interés sólo porque, al incluir pasajes de autores musulmanes y hebreos, contribuyó a darlos a conocer al mundo latino. Su *Speculum maius* consta de cuatro partes (*Speculum doctrinale, Speculum historiale, Speculum naturale, Speculum m'orale),* las tres primeras auténticas y la cuarta escrita más tarde, entre 1210 y 1220 probablemente. Vicente de Beauvais, que fue preceptor del hijo de San Luis, nos ha dejado un opúsculo pedagógico titulado *Acerca de la educación de los hijos de los reyes o de los nobles.*

BIBLIOGRAFÍA

§ 252. Sobre las traducciones de Aristóteles: A. y C. Jourdain, ***Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*****, 2.ª ed, París, 1843; Duhem,** ***Système du monde,*** **III, París, 1915, pp. 179 y sigs.; Grabmann,** ***Forschungen über die lat. Aristoteles-Ubersetzungen, d. XIII Jahrh.*****, en "Beitrage", XVII, 5-6, 1916; Mucide,** ***Greek Works Translated directly into Latin before 1350,*** **en "Medieval Studies", 1943.**

§ 253. Las obras de Guillermo de Auvernia han sido editadas: Nuremberg, 1496; Venecia, 1591, y en edición más completa, Orleans, 1674; Valois, ***Guillaume d'Auvergne,*** **París, 1880; Hauréau,** ***Histoire de la phil. scol.*****, II, 1, París, 1880, pp. 142-170; Duhem,** ***Systeme du monde,*** **II, pp. 249-260; V. pp. 261-283; Masnovo,** ***Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*****, 2 vols., Milán, 1930; Gilson,** ***La notion d'existence chez G. d'A.*****, en "Arch. d'Hist. doctr. et lit. du m.â." 1946.**

§ 254. La ***Summa áurea*** **de Guillermo de Auxerre se publicó en París, 1500 y 1518, y en Venecia, 1591. Grunwald, en "Beitrage", VI, 3, 1907, 87-91; Minges, en "Theolog. Quartalschrift", 1915, 508-529; Ottaviano, G.** ***d'Auxerre*****, Roma, 1929 (con bibl.).**

La ***Summa*** **de Alejandro de Hales ha tenido las siguientes ediciones: Venecia, 1475; Nuremberg, 1482; Pavía, 1489; Nuremberg, 1502; Lyon, 1515; Venecia, 1576; Colonia, 1622. De la edición que preparan los franciscanos de Quaracchi conocemos el vol. I (libro primero), 1924. Hauréau,** ***Histoire de la phil. médiév.*****, II, 1, pp. 130-141; Guttmann,** ***Die scholastik des 13 Jahrhundert in torer Bezeihungen zum Judentum*****, 1902, pp. 32-46; Wittmann,** ***Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol*****, 1900, pp. 20 y sigs.; Herscher,** ***A Bibliography of A. of Hales,*** **en "Frane. Stud", 1945-1946.**

§ 255. La primera edición de las obras de Roberto Grossetete se publicó en Venecia, 1514; y una nueva edición critica de Baur, en las "Beiträge" de Baeumker, vol. IX, 1912. Para los escritos no incluidos en estas compilaciones, véase el vol. preparado por Baur y Ueberweg-Geyer, pp. 358-359; Prantl, *Gesch. der Logik*, III, pp. 85-89; Stevenson, *Robert Grossetete,* Londres, 1899; Baur, *Intr.*, a la citada ed.; Duhem, *Système du monde,* V, pp. 341-358; Alessio, *Studi e ricerche su Roberto di Lincoln* (*Grossatesta*), en "Rivista Crit. di Stor. della Fil.", 1957; *Storia e teoria nel pensiero scientifico di Roberto Grossatesta,* en la misma revista, 1957.

§ 257. La *summa de anima,* de Juan de la Rochelle, ha sido editada en Patro, en 1882. Hauréau, *Histoire de la pbilos. scol.*, II, 1, pp. 192-213; Manser, en "Jahrb. für philos. und spek. Theol.", 1912, pp. 290-324; en "Revue Thomiste", 1911, pp. 89-92; Minges, en "Archivium Franciscanum Historicum", 1913, pp. 597-622; en "Philos. Jahrb.", 1914, pp. 461-477; en "Franzisk. Studien", 1916, pp. 365-378; Fabro, en "Divus Thomas", 1938.

§ 258. El *Speculum maius* de Vicente de Beauvais ha tenido varias ediciones: Venecia, 1484, 1494, 1591; Douai, 1624; Grunwald, en las "Beitrage", VI, 3, 112 y sigs.; Duhem, *Etudes sur Leonard de Vinci,* II, París, 1909, p. 318 y sigs.; Duhem, *Système du monde,* III, pp. 346-348.

CAPITULO XIII

SAN BUENAVENTURA

259. LA VUELTA A SAN AGUSTÍN

La vuelta a San Agustín, que en la *Summa de* Alejandro de Hales, y aún más en la obra de Roberto Grossetete, se presenta como reacción de la escolástica frente a los avances del aristotelismo, halla su máxima expresión teológica y mística en San Buenaventura. Contra la fuerza de una filosofía que a primera vista parece hacer imposible el problema escolástico, porque lleva la especulación filosófica a conclusiones no conciliables con la fe, la escolástica se concentra en sí misma, vuelve a los orígenes y trata de conseguir nueva vitalidad de la doctrina agustiniana, que fue siempre su principal fuente de inspiración, pero que tras siglos de laboriosas e inciertas elaboraciones había perdido su autenticidad y su fuerza original. San Agustín vuelve. El primer efecto paradójico de la aparición de Aristóteles en el horizonte filosófico del siglo XIII es la reaparición de las tesis fundamentales del obispo de Hipona, tomadas en su significado auténtico y cuya enorme fuerza de persuasión lógica puede decirse volvió a ser descubierta. Frente a estas teorías, el aristotelismo es para la escolástica latina como una fuerza extraña, que con ciertas limitaciones puede utilizarse, pero a la que es conveniente hacer el menor número posible de concesiones. Los doctores escolásticos adquieren mayor familiaridad con esta fuerza, a medida que se va precisando y ampliando su conocimiento de las obras de Aristóteles; pero hasta que no se escriban las obras de San Alberto Magno y Santo Tomás, aquella fuerza extraña seguirá siéndolo y todo lo que los doctores saben tomar de la obra aristotélica son sugerencias o teorías particulares, que procuran intercalar del mejor modo posible en el cuerpo de las doctrinas tradicionales.

Esta es la posición de San Buenaventura frente al aristotelismo. Su santo y seña es, como para Alejandro de Hales y Roberto Grossetete, la vuelta a San Agustín. Al conocer las obras del Estagirita, puede tomar de ellas elementos y sugerencias para injertar en el tronco de un sistema filosófico, que él mismo reconoce y quiere que sea tradicional. "Yo no intento, dice (*In Sent.*, II, pról.), combatir las nuevas opiniones, sino que quiero retener las comunes y aceptadas. Y nadie ha de creer que yo quiera ser el fundador de un nuevo sistema." No hay sistema nuevo: San Buenaventura sólo quiere recorrer los senderos trazados, volver a tejer la trama ininterrumpida del pensamiento cristiano, que va de San Agustín a su maestro Alejandro. Las doctrinas nuevas y las aristotélicas le parecen tan alejadas de estos caminos

trillados y seguros que ni siquiera intenta combatirlas. Para él, Aristóteles es *un* filósofo; pero no *el* filósofo: es un autor cuyas afirmaciones pueden ser utilizadas ocasionalmente, pero no es la encarnación de la razón humana en su más elevada expresión.

260. VIDA Y OBRAS

Juan Fidanza, llamado Buenaventura en la orden franciscana, nació en Bagnoregio (Viterbo), en 1221. Una leyenda cuenta que San Francisco lo curó de pequeño de una enfermedad mortal y que entonces su madre hizo el voto de consagrarlo a la orden franciscana. Lo cierto es que muy pronto ingresó en la orden, a los 17 (ó 23) años. Sin embargo, no es verdad que estudiara en París con Alejandro de Hales. A fines de 1253 ó principios de 1254 fue nombrado maestro rector de la Universidad de París. Un año más tarde, después de la lucha que patrocinaron los maestros seculares de la Universidad parisina, dirigidos por Guillermo de Santo Amor, los representantes de las órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos) fueron excluidos de la enseñanza en París. San Buenaventura, junto con su amigo Santo Tomás, mantuvo la lucha por medio de sus obras y al año siguiente el papa Alejandro IV decidió la disputa a favor de las órdenes mendicantes. Probablemente, Buenaventura se reintegró a la Universidad ya en 1256; su nombramiento oficial, que tuvo lugar en octubre de 1257, coincidió con el de Santo Tomás, que por primera vez fue nombrado maestro. Pero ya desde febrero de 1257 desempeñaba el cargo de general de los franciscanos, orden que había reorganizado él mismo por completo. En 1273 se le nombró arzobispo de Albano y cardenal. Murió durante el segundo Concilio de Lyon, en 1274. La Iglesia le ha dado el título de *Doctor Seraphicus.*

Las obras de San Buenaventura ocupan diez volúmenes de la edición que han llevado a cabo los franciscanos de Quaracchi. Su obra fundamental es el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* en cuatro libros, escrito a partir de 1248, durante los años de su docencia en París. La obra maestra mística del santo es el *Itinerarium mentis in Deum*, redactado en otoño de 1259. Otras obras importantes son: *De scientia Christi, Quaestiones disputatae, Breviloquium, Collationes in Hexaëmeron*. Escribió, además, muchos comentarios exegéticos a los libros de la Biblia, opúsculos místicos, sermones y escritos paralelamente relacionados con su actuación en la orden franciscana. En sus opúsculos místicos, se inspira en San Bernardo, Hugo de San Víctor y Ricardo de San Víctor. Es decir, que mientras en su obra teológica trataba, remontándose a San Agustín, de resumir toda la tradición escolástica, en su obra mística recogía paralelamente la tradición mística medieval.

261. FE Y CIENCIA

San Buenaventura establece la superioridad de la fe sobre la ciencia. Al contestar a la cuestión de si es más cierta la fe que la ciencia, distingue una

certeza respecto a las verdades de la fe y otra certeza respecto a las verdades de la razón. En cuanto a las verdades de fe, es más cierta la fe que la ciencia. Aunque un filósofo llegue a demostrar una verdad de fe, por ejemplo, que Dios es creador, mediante su ciencia nunca puede lograr la certeza que el riel recibe de la verdadera fe. Y en cuanto a las otras verdades, la fe posee una certeza de *adhesión* mayor que la ciencia, y la ciencia una mayor certeza de *especulación* que la fe. La adhesión se refiere al afecto; la especulación está relacionada con el puro intelecto. La ciencia elimina la duda, según aparece claramente, sobre todo en el conocimiento de los axiomas y de los primeros principios; pero la fe consigue que el creyente se adhiera a la verdad, de un modo que ni argumentos ni tormentos ni lisonjas le pueden apartar de ella. El geómetra que por un teorema arriesgara la vida sería necio; pero el creyente la arriesga y debe arriesgarla por su fe (*In Sent.*, III, dist. 23, a. 1, q. 4). Así, la certeza científica queda reducida a un simple hecho intelectual, simple indubitabilidad teorética, que no exige fidelidad personal; mientras que la certeza de la fe es exaltada como acto de afecto y adhesión, es decir, como entrega afectiva de la persona a la verdad.

La fe y la ciencia, la fe y la opinión, pueden coexistir respecto a la misma verdad. Si por opinión no se entiende la conformidad dada a una alternativa por medio de otra, sino la conformidad sugerida por razones probables, entonces podemos darnos cuenta que muchos fieles tienen, para apoyar lo que creen, muchas razones probables: con lo que, en este caso, la opinión no sólo excluye la fe, sino que la ayuda y sirve. Por otra parte, la fe no excluye la ciencia respecto a las mismas verdades y no la excluye porque tiene una certeza superior. Podemos, con razones necesarias, demostrar que Dios existe y que es uno; pero dilucidar la misma esencia divina y unidad de Dios y ver cómo esta unidad no excluye la pluralidad de las personas, esto sólo puede conseguirse con la fe.

Por consiguiente, la ciencia no invalida la iluminación por la fe, sino que la exige y la hace necesaria. Los filósofos que consiguieron conocer muchas verdades acerca de Dios, acabaron, por falta de fe, por incurrir en error o por desconocer muchas otras (*in Sent.*, III, dist. 24, a. 2, q. 3). Por lo tanto, la ciencia nunca puede dejar de valerse de la fe. La fe es la adhesión integral del hombre a la verdad, por medio de la cual el hombre vive realmente la verdad y la verdad vive realmente en el hombre.

262. EL CONOCIMIENTO

En su teoría del conocimiento, San Buenaventura muestra la primera y más importante concesión al aristotelismo. A la pregunta de si todo conocimiento viene de los sentidos, contesta que no: es preciso admitir que el alma conoce a Dios, a sí misma y todo lo que tiene en sí sin ayuda de los sentidos externos (*In Sent.*, II, dist. 39, a. 1, q. 2). Pero, por otra parte, es preciso admitir que el alma no puede por sí sola conseguir todo el conocimiento. Es necesario que el material para el mismo le venga del exterior, a través de los sentidos, porque lo constituyen las semejanzas de las cosas abstractas con las imágenes sensoriales (*De scientia Christi*, q. 4). San Buenaventura dice: "Las especies y las semejanzas de las cosas se adquieren

por los sentidos, según dice explícitamente el filósofo (es decir. Aristóteles) en muchos pasajes; y la experiencia también nos lo enseña. En efecto, nadie podría saber qué es el todo o la parte, el padre o la madre si no recibiese la especie de uno de los sentidos externos" *(In Sent.*, II, dist. 39, a. 1, q. 2). Si entendemos por especie las semejanzas de las cosas, que casi son retratos de las cosas mismas, hemos de decir que el alma fue creada carente de toda especie, y que Aristóteles tenía razón al afirmar que era una *tabula rasa (In Sent.*, I, dist. 17, a, 1, q. 4).

Pero los sentidos sólo proporcionan al alma el material del conocimiento: las especies, es decir, los conceptos, los términos objetivos de que parte el conocimiento. Pero el conocimiento está condicionado en su constitución, en su funcionamiento, y, por tanto, en su valor de verdad, por principios que son independientes de los sentidos y, por consiguiente, innatos, porque es Dios quien directamente los infunde. Con ello, San Buenaventura vuelve totalmente a la tesis clásica del agustinismo. Al alma humana se le ha dado un *lumen directivum*, una *directio naturalis*, de la que obtiene la certeza de sus conocimientos. Y esta luz directiva, esta dirección que se le imprime naturalmente y que la dirige, le viene directamente de Dios. Una influencia directa de la razón eterna no bastaría para asegurar al conocimiento su verdad.. San Buenaventura se refiere precisamente a las palabras de San Agustín, "el cual, con toda claridad y razón, demuestra que la mente, para conocer con certeza, ha de estar regulada por normas inmutables y eternas, no mediante una disposición propia (*habitus*), sino directamente por las mismas normas, que están por encima de ella, en la Verdad eterna" *(De scientia Christi*, q. 4). Por consiguiente, nuestro intelecto está unido con la Verdad eterna. "Para conocer con certeza, se precisa necesariamente de una Razón eterna, que regule y mueva, una Razón que no quede aislada en su claridad, sino que se una a la razón creada y que el hombre pueda intuirla según las posibilidades de su condición terrena ' *(De scientia Christi,* q. 4).

El *Itinerario* nos ofrece un análisis de las condiciones *a priori* del conocimiento humano. El mundo externo o macrocosmos penetra en el alma o microcosmos a través de los sentidos, dando lugar en el hombre a la aprehensión, al goce y al juicio. Las cosas externas no entran en el alma ellas mismas, es decir, su sustancia, sino sus *semejanzas.* Por consiguiente, la similitud o especie no es la sustancia de la cosa, sino tan sólo una imagen de ella: aquí, San Buenaventura se halla lejos del principio aristotélico de que el alma aprehende la propia forma sustancial de la cosa. La proporción entre el objeto percibido y el sentido que lo percibe determina el *goce. A* la aprehensión y al goce sigue el *juicio,* que explica uno y otro, y purifica, por consiguiente, y abstrae la especie sensible, llevándola de los sentidos al intelecto. El juicio es la facultad intermedia de la *razón,* a través de la cual la especie se purifica de las condiciones materiales de tiempo y lugar, y es elaborada conforme a las exigencias del intelecto (*Itin.,* 2). Pero el acto del juicio supone ya una iluminación divina. El juicio es un acto de la razón que abstrae del lugar, del tiempo y del cambio; pero lo que está fuera del tiempo, del lugar y del cambio, es eterno, por lo tanto, es Dios o un elemento divino. En el juicio, la razón se vale de una regla infalible, que es Dios mismo como verdad, según las palabras de San Agustín (*Ibid.*, 2). Las *especies* que el juicio abstrae de las cosas sensibles son el punto de arranque

y el objeto de la actividad intelectual. Esta actividad tiene lugar en tres fases: la percepción de los términos, de las proposiciones y de las ilaciones. El intelecto comprende el significado de los *términos* cuando comprende, mediante la definición, qué es cada uno de ellos. Pero la definición de un término se da valiéndose de un término superior o más extenso; y así, remontándose a términos cada vez más extensos, se llega a términos supremos y generalísimos, que si se ignoran no se pueden entender ni definir los términos inferiores. El término más amplio, condición necesaria de cualquier otra definición, es el de ser. El ser puede ser parcial o total, perfecto o imperfecto, potencial o en acto; pero, puesto que según afirma Averroes *(De an.*, III, 25), la negación o privación sólo puede concebirse con relación a la afirmación, nuestro intelecto no puede entender el ser reducido, imperfecto o potencial de las cosas creadas, si no es con relación a un Ser purísimo, actualísimo y completísimo en el cual residen las razones de todas las cosas con la mayor pureza. El aprehender los términos así como los otros dos actos del intelecto, presupone un revelación directa de Dios al entendimiento del hombre. En efecto, nuestra mente, que es mutable, no podría comprender la verdad inmutable de las *proposiciones* si no la iluminara una luz inmutable; y tampoco podría, sin ayuda de esta luz, establecer *ilaciones,* en las que la conclusión se deduce necesariamente de las premisas. "La necesidad de esta ilación, dice San Buenaventura, no procede de la existencia material de la cosa, porque la cosa es contingente, ni de la existencia de la cosa en el alma, porque, a menos que también se diera en la realidad, sería una ficción. Por consiguiente, procede del modelo que hay en el arte eterno de Dios *(ab exemplaritate in arte aeterna),* porque las cosas tienen entre sí las relaciones que el arte creador de Dios establece entre sus modelos." De ello San Buenaventura deduce, una vez más, con San Agustín, que "nuestro intelecto está unido a la misma verdad eterna, y nada verdadero puede comprender con certeza si no es gracias a la docencia de aquélla". Al considerar las actividades del intelecto practico llega a la misma conclusión: *el consejo,* que consiste en buscar qué es mejor, y que supone conocer lo óptimo, o sea, el sumo bien, que es Dios; el *juicio*, que se refiere a los objetos del consejo y que supone un criterio o ley que es también Dios; el *deseo,* que tiende a la felicidad, que consiste en poseer el fin último, es decir, el Sumo Bien, y que, por lo tanto, depende de él (*Itin.*, 3).

La teoría del conocimiento de San Buenaventura muestra muy claramente cuáles son las características de su procedimiento. Manteniéndose fiel a los puntos esenciales del apriorismo teológico de San Agustín, acepta la tesis empirista de Aristóteles, aunque limitándola al material del conocimiento; pero no plantea el problema del conocimiento, como lo hicieron Aristóteles y sus comentadores musulmanes. Un punto aislado, y que se creyó carecía de consecuencias, del sistema aristotélico, es todo lo que utiliza de la obra del Estagirita. Este procedimiento se encuentra también en otras partes de su doctrina.

263. METAFÍSICA Y TEOLOGÍA

La relación intrínseca que el intelecto humano tiene con Dios no implica que le sea dado conocer a Dios directamente y en sí mismo. "Es preciso

decir que, al igual que cada causa brilla en su efecto y la sabiduría del artesano se refleja en su obra, Dios, que es eJ artífice y causa de la criatura, se conoce a través de la criatura. Hay para ello una doble razón: una de conveniencia y otra de indigencia. De conveniencia, porque cada criatura conduce a Dios más que a cualquier otra cosa. De indigencia, porque como Dios no puede, por ser luz sumamente espiritual, ser conocido por el intelecto en su espiritualidad, para conocerlo el alma precisa de una especie de luz material, es decir, la criatura" *(In Sent.*, I, dist. 3, a. 1, q. 2). A causa de esta nueva concesión al empirismo, parecía que San Buenaventura debiera seguir, para demostrar la existencia de Dios, la vía *a posteriori* que fue elegida y seguida por Santo Tomás, y que, por lo mismo, rechazara el argumento de San Anselmo. En realidad no es así: San Buenaventura sigue y defiende el argumento ontológico: "La verdad del ser divino, dice, es tal que no puede pensarse con asentimiento (es decir, creer efectivamente) que no exista, si no es por ignorar lo que significa el nombre de Dios" (*Ibid.*, I, dist. 8, a. 1, q. 2). El argumento de San Anselmo se mueve en el campo de la especulación agustiniana y sólo con mucha dificultad puede ser negado por quien, tomo San Buenaventura, cree que la mente humana, para entender y juzgar, debe estar unida a Dios. No se puede considerar a Dios como supuesto previo y condición del conocimiento de todas las cosas particulares sin admitir que su realidad es cierta y puede demostrarse independientemente de estas cosas, es decir, *a priori.* Si el conocimiento de las cosas tiene por condición el de Dios, y no al contrario, el intelecto humano, sólo mediante una relación directa con Dios puede entender y juzgar las cosas. El hecho de que el hombre se eleve de las cosas a Dios, es una posibilidad condicionada por la relación del hombre con Dios; por consiguiente, no puede condicionarlo. El argumento ontológico vuelve a la lógica del planteamiento agustiniano del problema de la relación del hombre con Dios: al igual que San Buenaventura, todos los que siguen las huellas del pensamiento agustiniano lo consideran válido.

Dios, como causa creadora de las cosas, es también modelo de ellas. La idea o ejemplar de las cosas en la mente divina se identifica con la esencia divina y se multiplica sólo en relación con las cosas creadas, pero no en Dios mismo (*Ibid.*, I, dist. 35, a. 1, q. 2-3). Por su omnipotencia infinita, Dios es la causa de todas las cosas que ha creado de la nada. La creación no plantea ningún problema insoluble: es un punto en que fe y razón coinciden por completo, ya sea en lo referente a que el mundo dependa causalmente de Dios, ya sea en lo que se refiere al comienzo del mundo en el tiempo. Es evidente que el mundo ha sido creado de la nada, porque Dios, a causa de su omnipotencia, es el agente más noble y más perfecto; por lo tanto, su acción es radical y determina *todo* el ser de la cosa producida, no estando condicionada por nada extraño (*Ibid.*, II, dist. 1, a. 1, q. 1). Pero, según San Buenaventura, es imposible afirmar al mismo tiempo que el mundo ha sido creado y que es eterno. Y, en efecto, es imposible que sea eterno aquello que llega a ser después de no ser; y éste es el caso del mundo, en cuanto creado de la nada. Además, la duración indefinida del mundo traería consigo infinitas revoluciones celestes. Pero lo que es infinito no puede ser ordenado, en el infinito no hay *un primero y,* por lo tanto, no hay orden. Pero es imposible que haya revoluciones del cielo carentes de orden.

Además, la eternidad del mundo supondría la existencia simultánea de infinitas almas humanas, lo cual también es imposible. Este último argumento podría salvarse admitiendo una palingenesia o una unidad real de las almas de los hombres; pero esto no es tan sólo contrario a la fe cristiana, sino que también la filosofía lo considera falso (*Ibid.*, II, dist. 1, a. 1, q. 2). Luego: la creación como inicio del mundo en el tiempo es una verdad necesaria. Aquí San Buenaventura acepta, como dotadas de valor demostrativo, las razones aducidas por Maimónides (§ 250), y sigue su camino sin dudar un instante. En este punto, su actitud está en abierto contraste con la prudente cautela con que el propio Maimónides (como más tarde hará Santo Tomás) considera la cuestión, declarando que es imposible solucionarla mediante demostración.

San Buenaventura toma del aristotelismo hebraico (Ibn Gabirol) el principio de la composición hilemórfica universal. Dice que es preciso atribuir una materia no sólo a los seres corpóreos, sino también a los espirituales. En efecto, el ser espiritual, por ser creado, no es absolutamente simple, sino que está compuesto de potencia y acto. Ahora bien, potencia y acto pueden reducirse a materia y forma; por consiguiente, el conjunto de materia y forma puede también atribuirse a los seres espirituales. La materia espiritual no esta sujeta, como la de las cosas corpóreas, a privación y corrupción; no es algo cuantitativo, extenso, que puede engendrarse y corromperse; carece de cualquier determinación corpórea (*Ibid.*, II, dist. 3, 1, a. 1, q. 1; dist. 17, a. 1, q. 2). Es potencia pura y constituye, con la materia corpórea, una sola materia homogénea como es uno sólo el oro de que están hechos objetos diferentes (*Ibid.*, II, dist. 3, 1, a. 1, q. 3). Esta teoría, que ya había sostenido Alejandro de Hales, se convierte, por obra de San Buenaventura, en uno de los puntos básicos del agustinismo franciscano.

Por tanto, todos los seres se componen de materia y forma. La forma es la esencia que restringe y define la materia a un ser determinado. Mas esta esencia es siempre universal, porque tiene en sí la capacidad de actualizarse en muchos individuos. Entonces, ¿cuál es el principio de individuación que individualiza y determina la forma universal? Es evidente que tal principio no puede ser exterior a la constitución del individuo, sino que ha de coincidir con sus principios constitutivos. Y como estos principios son precisamente la materia y la forma, la individuación procederá de la unión y acción mutua (*communicatio*) de la materia y la forma. Y, en efecto, precisamente por la unidad de materia y forma está constituido el individuo que es un *hoc aliquid*, en el que el *hoc* es la materia y el *aliquid* la forma (*Ibid.*, III, dist. 10, a. 1, q. 3). Esta solución es opuesta a la tradición aristotélica, que situaba el principio de individuación en la materia, y también ella llegará a ser doctrina común del nuevo agustinismo.

Este nuevo agustinismo tomará de San Buenaventura el concepto de materia como potencia, no sólo pasiva, sino también activa, capaz de determinar por sí misma el nacimiento de las formas. La potencia activa de la materia es la *razón seminal*. La noción de razón seminal (*λόγος σπερματικός*) de los estoicos pasó a los neoplatónicos, y de éstos la tomó San Agustín, de quien, a su vez, la tomó San Buenaventura. "La razón seminal es la potencia activa que radica en la materia; y esta potencia

activa es la esencia de la forma, porque de ella nace la forma según el procedimiento de la naturaleza, que nada produce de la nada" (*Ibid.*, II, dist. 18, a. 1, q. 3).

264. LA FÍSICA DE LA LUZ

Al igual que Roberto Grossetete, San Buenaventura elabora una doctrina física, que es una teoría de la luz. La luz no es un cuerpo, sino la forma de todos los cuerpos. Si fuera un cuerpo, dado que es propio de la luz multiplicarse por sí misma, nos veríamos obligados a admitir que un cuerpo puede multiplicarse sin añadírsele materia, lo cual es imposible. La luz es la Forma sustancial de todos los cuerpos naturales. Todos los cuerpos participan de ella, unos más y otros menos; y según su participación, poseen mayor o menor dignidad y valor en la jerarquía de los seres. La luz es el principio de la formación general de los propios cuerpos; su formación especial es debida a la adición de otras formas, elementales o mixtas (*In Sent.*, II, dist. 13, a. 2, q. 1-2).

Esto lleva consigo que en la constitución de un cuerpo puedan participar varias formas, que coexistan en el mismo cuerpo. La forma común de la luz, efectivamente, coexiste en cada cuerpo con la forma propia del mismo (*Ibid.*, II, dist. 13, a. 2, q. 2). El principio de la pluralidad de las formas sustanciales será otro punto básico de la metafísica del agustinismo.

265. LA ANTROPOLOGÍA

"Dios ha creado el hombre de dos naturalezas muy distintas entre sí, uniéndolas en una sola naturaleza y en una sola persona" (*Brevil.*, II, 10). Por consiguiente, el alma v el cuerpo entran en la misma medida y título en la constitución de la unidad de la naturaleza y de la persona humana, aún estando tan alejadas una de otra. En cuanto al alma, San Buenaventura, más que la definición aristotélica que la considera entelequia o forma perfecta del cuerpo, prefiere la platónica, que la considera motor del cuerpo (*Ibid.*, II, 9). Pero, dado que el alma no sólo es forma natural, sino también sustancia, y sustancia espiritual, puede separarse del cuerpo: lo cual implica que es incorruptible e inmortal por naturaleza. Su nacimiento no es debido a la acción de una forma natural, sino a la creación directa de Dios. Su fin es alcanzar la beatitud en Dios, y por ello puede ser definida como "forma beatificable" (*Ibid.*, II, 9).

En el terreno del conocimiento, San Buenaventura se preocupa de asegurar al hombre la capacidad de iniciativa, y en el campo práctico, la libertad. Contra Alejandro de Hales y Juan de la Rochelle, que identificaban el Entendimiento agente con Dios, afirma la oportunidad de reconocer el poder activo que Dios ha dado al alma humana. ' Aunque esta solución, dice (*Opp.*, ed. Quaracchi, II, 568 *b)*, afirme la verdad y este de acuerdo con la fe católica, sin embargo, no es oportuna (*ad propositum*); ya que nuestra alma tiene la posibilidad de otros actos; y Dios, aunque es el principal agente en la acción de cualquier criatura, ha dado a alguna de ellas una fuerza activa que

la lleva a la acción que le es propia." Aunque habla como Aristóteles de intelecto posible y entendimiento agente, San Buenaventura sólo los considera como dos partes del alma, dos aspectos del intelecto humano.

En la esfera práctica, el hombre es libre porque debe hacerse merecedor de la beatitud, y no hay mérito sin libertad. La libertad pertenece a la naturaleza de la voluntad y de ningún modo puede serle arrebatada, aunque se envilezca por la culpa y se haga esclava del pecado. La libertad no es un instinto natural, sino que supone deliberación y albedrío. Su esencia consiste en la posibilidad de elegir, elección que siempre es indiferente, pues supone que en cada caso la voluntad puede elegir una cualquiera de dos alternativas opuestas. Pero como esta indiferencia presupone una previa deliberación, a la que se añade la decisión de la voluntad, así también el libre albedrío es una facultad, al mismo tiempo, que la razón y la voluntad (*Brevil*., II, 9).

La libre elección del hombre está guiada e iluminada por la *sindéresis* (1). San Buenaventura acepta de Aristóteles la distinción entre intelecto especulativo e intelecto práctico; pero al igual que el Estagirita, niega que sean dos intelectos distintos. "El intelecto especulativo se hace práctico cuando se une a la voluntad y a la acción, determinándolas y guiándolas" (*In Sent.*, II, dist. 24, p. 1, a. 2, q. 1). En realidad, los dos intelectos son la misma facultad: el intelecto práctico es solamente la extensión del especulativo al campo de la acción (*Ibid.*, II, dist. 39, a. 1, q. 1). Lo que la *ciencia* es para el intelecto especulativo, es la *conciencia* para el intelecto práctico. "La ciencia es la perfección de nuestro intelecto en tanto que especulativo, la conciencia es la disposición (*habitus*) que perfecciona nuestro intelecto en cuanto es práctico." Pero como, según hemos visto, la actividad del intelecto especulativo supone una iluminación directa procedente de Dios, la misma iluminación es presupuesta por la actividad del intelecto práctico. "En el momento de la creación del alma, el intelecto recibe una luz que es para él un criterio natural de juicio (*naturale iudicatorium*) que dirige el propio intelecto en el conocer: del mismo modo, el afecto tiene en sí mismo un peso (*pondus*) natural que lo guía en sus deseos" (*Ibid.*, II, dist. 39, a. 2, q. 2). Este peso natural que dirige el intelecto práctico hacia el bien, es la disposición que le ha concedido la acción iluminadora de Dios: La sindéresis. "La sindéresis, dice San Buenaventura (*Ibid.*, II, dist. 39, a. 2, q. 1), es la *chispa de la conciencia*; la conciencia sólo puede mover, incitar, estimular por medio de la sindéresis, que es como su estímulo y su fuego animador. Así como la razón sólo puede mover gracias a la voluntad, la conciencia sólo puede hacerlo mediante la sindéresis". El remordimiento no es un producto de la conciencia, sino de la disposición que regula la conciencia, de esa chispa que es la sindéresis (*Ibid.*, II, dist. 39, a. 1, q. 1).

(1) El concepto de *sindéresis* aparece por vez primera en San Jerónimo (*Comm. in Ezechiele*, en *Patr. Lat.*, vol. XXV, col. 22) como la "chispa de la conciencia, que no se extinguió en el pecho de Adán después de ser expulsado del Paraíso". Se halla de nuevo en otros Santos Padres (Basilio, Gregorio el Grande) y en los Victorinos. Pero sólo en San Buenaventura y San Alberto Magno (§ 271) llegará a ser la facultad natural del juicio, que empuja al hombre hacia el bien y le produce el remordimiento por el mal.

En el *Itinerario*, la sindéresis es llamada "ápice de la mente", y se la hace corresponder con el último grado de elevación hacia Dios, el que precede inmediatamente al rapto final.

266. LA ELEVACIÓN MÍSTICA

El misticismo de San Buenaventura se inspira en el de los Victorinos, y de este modo enlaza con la tradición agustiniana, que los Victorinos encabezaban. El *Soliloquio,* que es un diálogo entre el hombre y su alma, se inspira en Hugo de San Víctor; el *Itinerario de la mente hacia Dios,* la obra mística de San Buenaventura, se inspira en Ricardo de San Víctor. Al igual que Hugo de San Víctor, San Buenaventura distingue tres ojos o facultades de la mente humana: el que mira las cosas exteriores, es decir, la sensibilidad; el dirigido a sí mismo, que es el espíritu; el que mira más arriba de sí mismo, que es la mente. Cada una de estas facultades puede ver a Dios *per speculum*, es decir, a través de la imagen de Dios reflejada en los seres creados, o *in speculo,* o sea, en la huella que el ser y la bondad de Dios dejan en las cosas mismas. De este modo, cada facultad se desdobla y quedan determinadas *seis* potencias del alma mediante las cuales se pasa de las cosas más bajas a las más elevadas, de las externas a las internas, de las temporales a las eternas. Estas seis potencias, que San Buenaventura enumera siguiendo a Isaac de Stella (§ 223), son: el sentido, la imaginación, la razón, el intelecto, la inteligencia y el ápice de la mente o chispa de la sindéresis.

A estas seis potencias del alma corresponden seis grados del ascenso hacia Dios. El primero consiste en considerar las cosas por su orden y su belleza y por todos los atributos que permiten remontarse a su origen divino. El segundo, es considerar las cosas no en sí mismas, sino en el alma humana, que toma de ellas las especies y las purifica, abstrayéndolas de las condiciones sensibles, mediante la facultad de juzgar. El tercer grado contempla la imagen de Dios reflejada en las fuerzas naturales del alma: memoria, entendimiento y voluntad. En el cuarto grado se contempla a Dios en el alma iluminada y perfeccionada por las tres virtudes teologales. En el quinto grado se contempla a Dios directamente, en su primer atributo, que es el ser. En el sexto grado se contempla a Dios en su máxima potencia, que es el bien por el cual Dios se difunde y se articula en la Trinidad. Con este sexto grado acaba la investigación mística, pero no la elevación mística. Al alma que ha recorrido los seis grados de la investigación "sólo le queda trascender y superar no sólo el mundo sensible, sino también a sí misma". Al llegar a este punto, es preciso abandonar todas las operaciones intelectuales y poner en Dios todo el afecto. "Como para ello la naturaleza nada puede y el trabajo humano muy poco, hay que conceder poca importancia a la investigación, a la elocuencia, a las palabras, al estudio, a la criatura, y mucho a la piedad, a la alegría interior, al don divino, al Espíritu Santo, es decir, a la esencia creadora, Padre, Hijo y Espíritu Santo." (*Itin.*, 7). Esta clase de éxtasis (*excessus mentis*) es descrita por San Buenaventura con las palabras del seudo Dionisio (*De myst. theol.*, I, 1) y se define como un estado de *docta ignorancia,* en el que la oscuridad de las fuerzas cognoscitivas humanas se transforma en luz sobrenatural. "Nuestro

espíritu es arrebatado por una especie de docta ignorancia v llevado por encima de sí mismo, a la oscuridad y al éxtasis" (*Brevil.*, V, 6). Por consiguiente, el éxtasis no es un estado intelectual, sino un estado vital: es la unión viva del hombre con el Creador, mediante la cual el hombre puede participar en la vida de Dios y conocer su esencia.

BIBLIOGRAFIA

§ 260. Los datos biográficos del texto proceden de las investigaciones de Pelster, *Literargeschichtliche Problem im Anschluss an die Bonaventuraausgabe*, en "Zeitschrift für Katholische Theologie", Innsbruck, 1924, vol. XLVIII, pp. 500-532. Las obras de San Buenaventura han sido editadas por los franciscanos de Quaracchi, en diez volúmenes y otro de índices, Ad Claras Aquas prope Florentiam, 1882-1902. Otras ediciones: *Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam*, Quaracchi, 1911; *Collationes in Hexaëmeron* ed. Delorme, Quaracchi, 1934; *Opera theologica selecta*, Quaracchi, 1934-1949; *Questions disputées, De caritate, De novissimis*, ed. Glorieux, París, 1950.

Gilson, *La phil. de St. B.*, París, 1924, 1953 (con bibl.); Stefanini, *Il problema religioso m Piatone e S. Bonaventura*, Turín, 1934; Bretón, St. B., París, 1943; Lazzarini, *S. Bonaventura, filosofo e mistico del cristianesimo*, Milán, 1946 (con bibl.).

§ 261. Acerca de las relaciones entre fe y ciencia: K. Ziesche, *Des hl. B. Lehere von der logischpsycologischen Analyse des Glaubensaktes*, I, D. Breslau. 1908.

§ 262. Sobre la teoría del conocimiento: B. A. Luyckx, en "Beitrage", XXIII, 3-4, 1922, donde se da también mucha bibliografía sobre el tema: Dady, *The Theory of Knowledge of St. B.*, Washington, 1939.

§ 263. Acerca de la teología y de la metafísica: Daniels, en "Beitrage", VIII, 1-2, 1909, pp. 38-40, 132-156; Rosenmöller, en "Beitrage", XXV, 3-4, 1925; Bissen, *L'éxemplarisme divin selon St. B.*, París, 1931; Robert, *Hylemorphisme et devenir chez St. B.*, Montreal, 1936; Tavard, *Transiency and Permanence. The Nature of Theology According to St. B.*, Saint Bonaventure (Nueva York), 1954.

§ 264. Sobre la física de la luz: Baeumker, *Witelo*, en "Beitrage", III, 2, 1903, pp. 394-407.

§ 265. Acerca de la antropología: Lutz, en "Beitrage", VI, 4-5, 1909.

§ 266. Sobre el misticismo: Grünewald, *Franziskanische Mystik*, Munich, 1931; Prentice, *The Psychology of Love According to St. B.*, Saint Bonaventure (Nueva York), 1951, 1957.

CAPITULO XIV

SAN ALBERTO MAGNO

267. LA OBRA DE SAN ALBERTO

La obra de Aristóteles, que llegó a Occidente a través de. la especulación musulmana y judaica, pareció a primera vista extraña a la- tradición originaria de la escolástica. Como hemos visto, el primer resultado de su aparición fue la reafirmación de la tradición escolástica en su posición fundamental, el retorno a la auténtica doctrina del que fue hasta entonces el inspirador y guía de la investigación escolástica, San Agustín. Este retorno provoca una labor de revisión crítica y de sistematización de las doctrinas escolásticas fundamentales, que alcanza su máxima expresión en San Buenaventura. Doctrinas particulares y sugerencias especulativas del aristotelismo son utilizadas en esa labor sin hacer la menor concesión a los puntos básicos del .aristotelismo ni al espíritu que le anima. Al mismo tiempo, las autoridades eclesiásticas advierten el peligro que se oculta en la nueva corriente y tratan de interrumpir su camino mediante prohibiciones y limitaciones frecuentemente repetidas (1).

Pero esta situación cambia cuando el aristotelismo encuentra el hombre que sabe darle el derecho de ciudadanía en la escolástica latina. Este hombre es San Alberto Magno. Lo que hizo Boecio para el mundo latino en el siglo VI, al brindarle la posibilidad de acercarse a Platón y a Aristóteles; lo que hizo Avicena para los musulmanes en el siglo XI, ofreciéndoles el pensamiento de Aristóteles y de los griegos, lo nace San Alberto para la escolástica latina del siglo XIII, ofreciendo la enciclopedia científica completa de Aristóteles, en una exposición que hace que el pensamiento del Estagirita pierda aquel carácter de cosa extraña que tenía a los ojos de los escoíástkos. Gracias a la grandiosa y pacienzuda obra de San Alberto, se abre camino la posibilidad de que el aristotelismo se injerte como una rama

(1) En la primera mitad del XIII la prohibición fue dictada cuatro veces. En 1210 se prohibieron por primera vez las obras de Aristóteles y sus comentarios *en el* Concilio Provincial de París. En 1215 hizo lo propio Roberto de Courçon, legado pontificio. En 1231, Gregorio XI prohibió la Física y la Metafísica de Aristóteles y nombró una comisión formada por Guillermo de Auxerre, Simón *d'Authie* y Esteban de Provins para revisar los textos. En 1245 la prohibición se hizo extensiva también a la Universidad de Toulouse. Pero ya en 1252 fue obligatorio para los candidatos de nacionalidad inglesa conocer el *De anima* y en 1255 la obligación se hizo extensiva a todos los candidatos y a todas las obras del Estagirita, Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisienas, í,* 70, 78-79, 138, 227.

vital en el tronco de la escolástica latina; de modo semejante a como había vivido y prosperado en la escolástica musulmana y hebrea. San Alberto halla y sigue por primera vez el camino mediante el cual los puntos básicos del pensamiento aristotélico podrán utilizarse para sistematizar la doctrina escolástica, sin traicionar ni abandonar los resultados fundamentales de la tradición. Gracias a San Alberto resulta claro que el aristotelismo no sólo no imposibilita la investigación escolástica, es decir, la comprensión filosófica de la verdad revelada, sino que constituye un fundamento seguro de dicha investigación y ofrece el hilo conductor que habrá de ligar entre sí las doctrinas fundamentales de la tradición escolástica.

En su obra, San Alberto ha anunciado esta posibilidad; pero sólo la ha realizado en parte. Su sistematización carece de la claridad y profundidad de un resultado definitivo. Con razón, uno de los críticos más agudos de su época, Rogerio Bacon *(Opus minus*, ed. Brewer, p. 325), señalaba, al hablar del gran éxito de San Alberto, la deficiencia filosófica de su obra. "Los escritos de este autor están llenos de errores y contienen muchas cosas inútiles. Entró muy joven en la orden de predicadores; nunca ha enseñado filosofía, ni ha pretendido nunca enseñarla en ninguna escuela; no ha asistido a ninguna Universidad antes de hacerse teólogo, y tampoco ha podido aprender en su orden, ya que él mismo, entre sus hermanos religiosos, es el primer maestro de filosofía." En realidad, para San Alberto el aristotelismo tiene el aspecto de un todo confuso, en el que no es capaz de separar el pensamiento original del maestro de las adiciones de los intérpretes musulmanes. Los errores históricos de San Alberto son frecuentes: considera a Pitágoras como estoico y cree que Sócrates era macedonio, que Anaxágoras y Empédocles eran oriundos de Italia, llama a Platón "princeps stoicorum", etc. Además, no realiza perfectamente la separación del platonismo agustiniano del que admite una de las doctrinas típicas, esto es, la concepción de la materia no como simple potencialidad o privación de forma, sino como dotada de una determinada actualidad consistente en la *inchoatio formae*: la cual, según él, "no es la cosa ni algo de la cosa, sino que es parecida al punto, que no es la línea ni algo de la línea, sino el principio incoativo de la misma ' *(De natura et origine animae*, 1, 2). Por último, y esto quizá sea lo más grave, no ha fijado con certeza el centro de su especulación, no ha sentado con bastante rigor el principio de que el aristotelismo debe reformarse para que sirva de fundamento a la sistematización filosófica de la revelación cristiana. Por ello, su obra sólo habría sido un intento, si no hubiese sido continuada y acabada por Santo Tomás.

268. VIDA Y OBRAS

Alberto, llamado Magno, pertenecía a la familia de los condes de Bollstàdt, y nació en Lavingen (Suabia), en 1193 o, según otros, en 1206 ó 1207. Estudió en Padua, donde pudo conocer al general de los dominicos, Jordán el Sajón, por cuya influencia entró en la orden. Las ya citadas palabras de Rogerio Bacon excluyen que haya hecho estudios regulares. Entre 1228-1245 enseñó en varios conventos de los dominicos. En 1245

consiguió ser, en París, maestro de teología, y durante este período tuvo como alumno a Tomás de Aquino. En 1248 fue llamado por la Universidad de Colonia, que acababa de fundarse, y allí le siguió Santo Tomás. De 1254 a 1257 fue provincial de los dominicos. En 1256, durante un viaje a Italia, a la corte de Alejandro IV, en Agnani, conoció el libro de Guillermo de Santo Amor contra las órdenes mendicantes y la doctrina de Averroes acerca de la unidad del intelecto. De 1258 a 1260 volvió a enseñar en Colonia, y luego, durante cierto tiempo, fue obispo de Ratisbona y ejecutó numerosos encargos para su orden y para la Iglesia. Volvió a Colonia en 1269 ó 1270 y allí murió, el 15 de noviembre de 1280.

La obra de San Alberto Magno es vastísima: abarca veintiún volúmenes en folio de la edición Jammy y treinta y ocho en cuarto de la edición Borgnet. San Alberto dice a cada momento que sólo quiere exponer las opiniones de Aristóteles; y, en efecto, su obra sigue fielmente los títulos y las divisiones de la obra del Estagirita, que expone, sin citar el texto, junto con comentarios y digresiones. Para él, la filosofía se divide en tres partes: *filosofía racional o lógica, filosofía real*, cuyo objeto es únicamente lo que no sea obra humana, y *filosofía moral,* cuyo objeto son las acciones humanas. Sus obras de lógica consisten en exponer los escritos de Aristóteles, cuyos títulos llevan. *La filosofía real* la divide en *física* (también aquí los títulos y el orden de sus obras son los mismos que los de Aristóteles); *matemática* (grupo al que pertenece una sola obra, *Speculum astronomiae*, cuya atribución es dudosa); y *metafísica,* a la que pertenecen su *Metafísica* y una paráfrasis extensa sobre el *Liber de causis.* Al grupo de filosofía moral se adscriben sus dos *Comentarios* a la *Etica* y a la *Política.*

Además de estas obras, que siguen muy de cerca la trama de la obra aristotélica, San Alberto es autor de escritos teológicos: un comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo; una *Summa ¿e creaturis,* una *Summa theologiae*, un comentario al *Pseudo-Dionisio,* un *Comentario al Antiguo y Nuevo Testamento.* Además, ha escrito el *De unitate intellectus* contra la teoría averroísta. Este último libro y la *Metafísica* se redactaron probablemente, en los años 1270-1275. Todo el comentario a la obra aristotélica lo compuso San Alberto entre sus cincuenta y setenta años de edad.

Ya hemos dicho que San Alberto no distingue, o distingue mal, el pensamiento de Aristóteles del de sus intérpretes musulmanes. Entre estos últimos, el que más le influye es Avicena; en cambio, para corregir y criticar las tesis musulmanas, se vale ampliamente de la obra de Maimónides.

269. FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

El trabajo a que se compromete San Alberto es exponer el pensamiento de Aristóteles. "Todo lo que he dicho, dice como conclusión de la *Metafísica,* está de acuerdo con la opinión de los peripatéticos: quien quiera poner a prueba lo dicho, lea detenidamente sus libros y las alabanzas o críticas que merecen las ha de dirigir a ellos, y no a mí." Y al final del libro *Acerca de los animales*: "Henos llegados al final del libro acerca de los animales; con ello acaba nuestra obra de ciencias naturales. En esta obra me

he limitado a exponer, del mejor modo posible, lo que han dicho los peripatéticos; y por ella, nadie podrá saber lo que yo pienso en el campo de la filosofía natural". En realidad, ¿qué es lo que oculta esta fidelidad al aristotelismo, proclamada tan enérgicamente y repetida tan a menudo? Es, evidentemente, la convicción de que el aristotelismo no sólo es *una* filosofía, sino *la* filosofía, la obra perfecta de la razón, la cima del saber humano. La admiración por Aristóteles que Averroes (§ 241) proclamaba abiertamente en sus obras, es el supuesto previo de la posición de San Alberto. Precisamente este supuesto le lleva a separar netamente el campo de la filosofía del de la teología. "Hay algunos, dice (*Met.*, XI, 3, 7), que creen seguir el camino de la filosofía y, en cambio, confunden la filosofía con la teología. Pero los principios de las doctrinas teológicas no coinciden con los de las filosóficas: la teología se basa en la revelación y la inspiración, y no en la razón. Por tanto, en filosofía no podemos discutir problemas teológicos." Y también, en el *De unitate* (cap. 1): "Es preciso ver con razones y silogismos cuál es la opinión que debemos aceptar y defender. Por consiguiente, no hablaremos de lo que enseña nuestra religión, ni admitiremos nada que no pueda ser demostrado mediante un silogismo."

De este modo, al considerar el aristotelismo como la verdadera filosofía, San Alberto separa netamente la filosofía, que procede gracias a *razones y silogismos,* de la teología, que se basa en la fe. Valiéndose por un momento del vocabulario de San Agustín, San Alberto afirma que la revelación de Dios al hombre procede de dos maneras: la primera, por iluminación general, es decir, común a todos los hombres, y así El se revela a los filósofos; la segunda, por iluminación superior, para hacernos entender las cosas sobrenaturales; y en esta iluminación se basa la teología. La primera luz reluce en las cosas conocidas por sí mismas; la segunda, en los artículos de fe (*Sum. theol.*, I, 1, q. 4, 12). La teología es la fe, según palabras de San Anselmo, que va en busca del intelecto y de la razón (*Ibid.*, I, 1, q. 5). Su impulso reside en la piedad religiosa, y, en efecto, tiene por objeto todo lo que concierne a la salvación del alma (*Ibid.*, 1, 1, q. 2). Pero la fe, que en el campo religioso implica la adhesión y asentimiento y es la vía que lleva a la ciencia de las verdades divinas, en el campo filosófico es mera credulidad, ajena a cualquier ciencia. En efecto, la ciencia se basa en la demostración causal y no en razones probables, y la fe sólo puede tener un valor de opinión probable (*Ibid.*, I, 3, q. 15, 3).

Por primera vez se establece así netamente en la escolástica latina la separación entre filosofía y teología. El campo de la filosofía se reduce al de la demostración necesaria. Más allá, es cierto que hay una ciencia, pero una ciencia basada en principios admitidos por fe, y que por ello obtiene su validez de la adhesión y asentimiento del hombre a la verdad revelada. La aparición de una autonomía en la especulación filosófica coincide en San Alberto con la exigencia de investigar la naturaleza basándose en la experiencia. "Las cosas que aquí exponemos, dice en una obra de botánica (*De vegetalibus*, ed. Jessen, 339), algunas de ellas las hemos comprobado nosotros mismos por experiencia *(experimento),* mientras que otras las tomamos de los escritos de quienes no han hablado de ellas con ligereza, sino que ellos mismos las han comprobado experimentalmente. En efecto, sólo la experiencia puede dar certeza en estas materias, ya que para estos fenómenos tan particulares, el silogismo carece de valor."

270. METAFISICA

Tomando de Aristóteles el principio de que lo que es primero en sí no es primero para nosotros, San Alberto cree que la existencia de Dios puede y debe ser demostrada, pero que la demostración ha de partir de la experiencia, en vez de ser *a priori.* Por consiguiente, repite las pruebas cosmológicas y causales que la tradición escolástica había elaborado (S. *theol.*, I, 3, q. 18). Dios es el entendimiento agente universal cuya relación con las cosas es parecida a la del entendimiento del artesano respecto de la cosa producida, suponiendo que este último produzca por sí las cosas y no por una disposición proporcionada por el arte *(De causis,* I, 2, 1). Como intelecto, Dios tiene en sí mismo las *ideas,* es decir, las especies o razones de todas las cosas creadas, pero estas ideas no son distintas de El, aunque se diferencien con relación a las propias cosas; ya que El sólo se conoce a sí mismo y se conoce inmediatamente, sin ninguna idea o especie intermedia *(Summa theol.*, I, 13, q. 55, 2, a. 1-2). De donde se infiere que los géneros de las formas son tres: el primero es el de las formas que existen antes que las cosas, es decir, en el intelecto divino, como causa formativa de ellas; el segundo es el de las formas que flotan en la materia; el tercero, es el de las formas que el intelecto, con su intervención, separa de las cosas *(De nat. et or. animae*, I, 2). Estas tres clases de formas son los tres tipos de universales: *ante rem, in re y post rem*, que de ordinario admite el realismo escolástico. Pero San Alberto añade una limitación importante: el universal en cuanto universal, sólo existe en el entendimiento. En la realidad está unido siempre a la cosa individual, la única que existe. En la realidad, el universal sólo existe como forma que junto con la materia constituye las cosas individuales. Es la *esencia* de las cosas, esencia singular o que puede comunicarse a más cosas. Además, es el *fin* de la producción o composición de la sustancia que la materia desea realizar y es lo que da el ser y la perfección (el *acto)* a aquello en que se encuentra. Además, el universal es la *quididad*, es decir, el ser completo de la cosa, que siempre es determinada, particular y propia. En este último sentido de quididad, el universal es la *forma,* que el entendimiento separa de la materia y considera en su pura universalidad, abstrayéndola de las condiciones individualizadoras *(De intellectu et intelligibili,* I, 2, 2).

Estas condiciones que individualizan residen en el *quod est,* que es la existencia, el substrato del ser. En efecto, San Alberto se apropia la distinción real entre la esencia y la existencia. Todas las criaturas están compuestas de una quididad o esencia (*quo est)* y de un substrato de esta esencia. "El *quo est* es la forma total; el *quod est* es el todo mismo al que pertenece la forma" (*Sum. de creat*., I, 1, q. *2,* a. 5). Esta composición es también propia de las criaturas espirituales, a las que San Alberto no concede que estén compuestas de materia y forma, oponiéndose así a Avicebrón y a los escolásticos agustinianos. Ahora bien, el principio de individualización es precisamente el *quod est,* el substrato de la esencia, la cual, en cambio, es común y participable por varias cosas. Y, dado que en las cosas corpóreas el *quod est* es la materia, podemos decir que en ellas el principio que individualiza es la materia, aunque no como materia, sino precisamente por ser soporte de la esencia, substrato real de la cosa *(Sum. theol.*, II, 1, q. 4, 1, a. 1-2).

Sin embargo, el punto en que el aristotelismo parecía no poder conciliarse con la revelación cristiana era la eternidad del mundo. Los peripatéticos musulmanes habían elaborado rígidamente el concepto de la necesidad absoluta del ser como ser; y de este principio habían deducido, en primer lugar, la necesidad de la creación por parte de Dios, por ser inherente a su esencia que se conoce a sí misma; y luego, por consiguiente, la eternidad del ser creado. El único que consiguió en cierto modo justificar la contingencia del acto creador y del ser creado, es decir, el comienzo del mundo en el tiempo, aunque manteniendo intactos los puntos básicos del aristotelismo, fue Moisés Maimónides. Precisamente a el (al que llama Rabbi Moshé o Moshé egipcio), se refiere explícitamente San Alberto, que siguió muy de cerca sus huellas. Maimónides había justificado el comienzo del mundo en el tiempo al enseñar que el acto creador era contingente, y, por tanto, que el ser creado no era necesario. San Alberto sigue el mismo camino. La principal prueba que aduce es la diversidad de los efectos que derivan de la única causa creadora: esta diversidad sólo puede explicarse recurriendo a la libre voluntad de Dios. "Si admitimos que todos los cuerpos han llegado a ser por elección y voluntad, hacemos posible la gran diversidad que presentan. Hemos demostrado que el ser que actúa con libertad, tiene libertad para producir acciones diferentes. La diversidad que vemos en las órbitas de los cielos no tendrá, por consiguiente, otra causa que la prudencia que ha ordenado y constituido previamente esta diversidad según una razón ideal" (*Phys.*, VIII, 1, 13). Pero a este argumento, tomado de Maimónides, San Alberto le añade el derivado de la consideración de la diversidad del ser creado respecto del ser de Dios. Ambos no pueden seguir el mismo patrón. Si la eternidad es la medida de Dios, el tiempo ha de ser la medida del mundo. Si Dios es anterior al mundo por ser su causa, el mundo no puede tener la misma duración que Dios. Para San Alberto esta razón es bastante poderosa para justificar la opinión de que el mundo fue creado, y le parece también mejor que las razones que Aristóteles aduce para defender la tesis opuesta; pero no es bastante fuerte para servir de demostración. La conclusión es que "el comienzo del mundo por creación no es una proposición física y no puede demostrarse físicamente" (*Phys.*, VIII, 1 14). Sin embargo, la no necesidad del ser creado es cierta. La creación de Dios es libre por completo, y es un acto de voluntad cuya única causa es El mismo (*Sum. theol.*, \, 20, q. 79, 2, a. 1, 1-2). El acto creador no implica ninguna relación necesaria de Dios con la cosa creada, sino tan sólo una dependencia de la cosa creada respecto de Dios, pues la cosa creada empieza a ser a partir de la nada (*Ibid.*, a. 4).

271. LA ANTROPOLOGÍA

San Alberto negó la composición helimórfica de las sustancias espirituales: no admite que el alma esté compuesta de materia y forma. Sin embargo, reconoce la composición, propia de todas las criaturas, de existencia y esencia, de *quoa est* y de *quo est.* El hombre, que como todos los demás seres sublunares participa de la naturaleza corpórea, se distingue de los demás seres por la forma que anima su cuerpo, es decir, por el alma.

Por tener la función de determinar e individualizar en el hombre la materia corpórea, el alma es la forma sustancial del cuerpo (*Sum. theol.*, II, 12, q. 68). Como acto primero del cuerpo, el alma lleva el cuerpo al ser, como acto segundo, lo induce a actuar (*S. de creat.*, II, 1, q. 2, a. 3). Las tres potencias del alma, vegetativa, sensitiva y racional, constituyen una sola forma y una sola actividad (*Ibid.*, II, 1, q. 7, a. 1). Aquí, San Alberto rechaza la doctrina de la pluralidad de las formas, que, por el contrario, admitían los agustinianos de su época.

Pero el problema fundamental de la antropología de San Alberto Magno sigue siendo el mismo que el del aristotelismo, es decir, el problema del intelecto. San Alberto tiene que combatir la típica teoría del aristotelismo musulmán, la unidad del intelecto humano, teoría que excluye la multiplicidad de las almas después de la muerte, y, por consiguiente, la inmortalidad individual. Como hemos visto (§ 242), el argumento principal de esta tesis era que las almas están individualizadas por los cuerpos a que están unidas y, por tanto, al disolverse el cuerpo, cesa la individualización. Al admitir, como Ibn Gabirol, una materia espiritual, individualizadora del alma, los contemporáneos de San Alberto (Alejandro de Hales y Roberto Grossetete) consiguen apartarse del argumento averroísta. Pero San Alberto niega la existencia de una materia espiritual y por tanto no puede recurrir a la materia, para justificar la individualidad del alma separada. Por ello ha de recurrir al *quod est*, al substrato de la esencia; el *quod est* lleva a cabo en los seres espirituales la misma función individualizadora que la materia verifica en los seres corpóreos. "El principio, que hace subsistir la naturaleza común y la determina al individuo (*ad hoc aliquid*), tiene la propiedad de un principio material (*principium hyleale*); por ello, muchos filósofos lo llaman *hyliathis*, nombre derivado de la palabra *hyle*" (*De causis*, II, 2, 18). La palabra *hyliathis* se usa precisamente en el *Liber de causis* (cap. 9). San Alberto sienta el principio de que "excepto el ser primero, todo lo que existe está compuesto de *quo est* y *quod est*". Y así, puede admitir la individualidad del alma en cuanto alma, una individualidad relacionada con la esencia misma del alma y que, por lo tanto, ni la muerte puede separar de ella. Los entendimientos (o intelectos) que distingue San Alberto, siguiendo en especial a Avicena, son parte del alma humana. El entendimiento agente deriva del *quo est*, es decir, de la esencia del alma, que es acto; el entendimiento posible deriva del *quod est*, o sea, de la existencia del alma, que es potencia (*Sum. de creat.*, II, 1, q. 52, a. 4, 1). Por lo tanto, el principio de individuación del entendimiento es el intelecto en potencia, que individualiza el entendimiento agente. Este último es como una luz, imagen y semejanza de la Causa primera. Gracias a él, el alma abstrae las formas inteligibles de las condiciones materiales y las reduce a su ser simple (*Sum. theol.*, II, 15, q. 93, 2). El entendimiento agente y el posible están unidos entre sí, y constituyen el intelecto *formal*, que es a su vez simple o compuesto. El intelecto simple tiene por objeto conocer los términos simples (conceptos); el intelecto compuesto, o bien tiene por objeto los primeros principios, y entonces se le llama innato, o es intelecto adquirido, *intellectus adeptus*, en cuanto se adquiere mediante la investigación, la doctrina y el estudio (*Sum. theol.*, II, 15, q. 93, 2). El intelecto adquirido es también llamado especulativo por San Alberto (*De unit. intel. contra Aver.*,

6). El mismo intelecto formal, cuando dedica su luz a la acción, y no a la especulación, al bien en vez de a la verdad, es intelecto práctico *(Sum. de creat.*, II, 1, q. 61, a. 4). Dado el carácter divino y espiritual de su función intelectiva, el alma no depende del cuerpo; por ello, no perece con él. En su actividad intelectual, el alma es causa de sí misma y sus mismos objetos son incorruptibles: la muerte del cuerpo no la afecta *(De nat. et orig. animae*, II, 8). De este modo, San Alberto, aunque acepta algunos puntos básicos del aristotelismo, cree que ha logrado garantizar, contra las doctrinas erradas del propio aristotelismo, las verdades fundamentales del cristianismo.

Los demás aspectos de su antropología carecen de originalidad. Atribuye al hombre el libre albedrío como *potencia* especial que le pertenece por naturaleza; para él la esencia del libre albedrío consiste en la facultad de escoger entre las diferentes alternativas que la razón ofrece al hombre *(Sum. de creat.*, II, 1, q. 68, a. 2). Toma de Alejandro de Hales la teoría de la conciencia y de la sindéresis. La *conciencia* es la ley racional que obliga al hombre a obrar o a no obrar. La *sindéresis* es la disposición moral determinada por esa ley, el *habitus* que conduce al hombre al bien o le hace arrepentirse del mal. Junto a las cuatro virtudes cardinales que, como Pedro Lombardo, llama *adquiridas*, San Alberto pone las tres virtudes *infusas*, fe, esperanza y caridad *(Sum. theol.*, II, 16, q. 103, 2).

BIBLIOGRAFÍA

§ 268. La fecha del nacimiento de San Alberto es el 1193 para Michael, *Geschichte der deutschen Volkes vom 13 Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalters*, III, 1903, 69 y sigs. y para Pelster, *Kritische Studien zu Leben und zu den schriften Alberts der Grosse*, 1920. Nació en 1206 ó 1207 para Mandonnet, *Siger de Brabante et l'averroisme latín au XIIIe siede*, I, Lovaina, 1911, pp. 36-39, y para Endres, en "Historisches Jahrbuch", 1910, págs. 293-304. Hay dos ediciones completas de las obras de San Alberto: la de P. Jammy, Lyon, 1651, y la de Borgnet, París, 1890-1899, en 38 vols. Se han publicado varios volúmenes de una edición crítica bajo el cuidado de los Padres Dominicos, Münster, 1951 y sigs.; otras ediciones: *De vegetalibus*, ed Jessen, Berlín, 1867; *Commentarii in Librum Boethii De divisione*, ed. De Loë, Bonn, 1913; *De animalibus*, ed. Stadler, Münster, 1916-1920; *Summa de creaturis*, ed. Grabmann, Leipzig, 1919; *Liber sex principiorum*, ed. Sulzbacher, Viena, 1955.

Duhem, *Système du monde*, V. p. 418-468; Wilms, *Albert der Grosse*, Munich, 1930; Scheeben, *Albertus Magnus*, Colonia, 1955; Nardi, *Studi di filosofia medioevale*, Roma, 1960, p. 69-150.

§ 269. Sobre las relaciones entre filosofía y teología: Heitz, en "Revue des Sciences phil. et. théol.", 1908. pp. 661-673.

§ 270. Sobre la metafísica: Daniels, en "Beitrage", VIII, 1, 2, 1909, 36-37, donde se examina la actitud vacilante de San Alberto frente a la prueba ontológica; Rohner, en "Beitrage", XI, 5, 1913, 45-92; Pelster, *Kritische studien zu Leben und zu den Schriften A. s. d. Gr.*, 1920. Las relaciones con Platón: Gaul, en "Beitrage", XII, 1, 1913. Las relaciones con Maimónides: Joel, *Das Verhältnis A. s. d. Gr. zu Moses Maimónides*, 1863.

§ 271. Sobre la psicología: Schneider, en "Beitrage", IV, 5-6, 1903, 1906.

CAPITULO XV

SANTO TOMAS DE AQUINO

271. LA PERSONALIDAD DE SANTO TOMAS

Santo Tomás marca una etapa decisiva de la escolástica. El continúa y lleva a término la obra iniciada por San Alberto Magno. Gracias a la especulación tomista, el aristotelismo se hace flexible y dócil a todas las necesidades de la explicación dogmática, y no mediante expedientes ocasionales o adaptaciones artificiales (según el método de San Alberto), sino en virtud de una reforma radical, debida a un principio único y sencillo que reside en el corazón mismo del sistema, y es desarrollado con lógica rigurosa en todas las partes del mismo. Si le era preciso a San Alberto corregir el aristotelismo desde el exterior, tomando motivos y sugerencias de la misma corriente agustiniana que quería combatir, Santo Tomas halla en la misma lógica de *su* aristotelismo la manera de insertar los resultados principales de la tradición escolástica en un sistema que es armónico y acabado en su conjunto; preciso y claro en los detalles. En este trabajo especulativo, Santo Tomás se vale de un talento filológico nada común: el aristotelismo ya no es para él, como lo era para San Alberto, un todo confuso en el que se han integrado tanto las teorías originales como las diversas interpretaciones de los filósofos musulmanes. Trata de establecer el verdadero significado del aristotelismo, tomándolo de los textos del Estagirita; de los intérpretes islámicos se vale como fuentes independientes, cuya fidelidad a Aristóteles examina cuidadosa y críticamente. Aristóteles es para Santo Tomás el fin último de la investigación filosófica. El Estagirita llegó hasta donde podía llegar la razón; más allá, sólo hay la verdad sobrenatural de la fe. Fundir la filosofía con la fe, la obra de Aristóteles con las verdades que Dios ha revelado al hombre y de las que la Iglesia es depositaria: ésta es la labor que se propone Santo Tomás con toda claridad.

Para llevar a cabo esta tarea son necesarias dos condiciones fundamentales: la primera, es separar claramente la filosofía de la teología, la investigación racional, guiada y sostenida tan sólo por principios evidentes, de la ciencia cuyo supuesto previo es la revelación divina. En efecto, solamente mediante esta clara separación, la teología puede servir de complemento a la filosofía, y la filosofía servir de preparación y auxiliar de la teología. La segunda condición, es hacer válido, dentro de la investigación filosófica, como criterio de dirección y norma, un principio que indique la disparidad y separación entre el objeto de la filosofía y el objeto de la teología, entre el ser de las criaturas y el ser de Dios. Estas dos condiciones

están ligadas entre sí: puesto que filosofía y teología no pueden estar separadas una de otra, si no se delimitan sus objetos respectivos; y la filosofía no puede ser preparadora y auxiliar de la teología, que es su verdadera culminación, si no incluye y hace válido en sí misma el principio que justifica precisamente esta función suya preparatoria y subordinada, la diferencia que hay entre el ser creado y el ser de Dios.

Y así, este principio es la clave de bóveda del sistema tomista. Es el que ayudará a Santo Tomás a determinar las relaciones entre razón y fe, y a establecer la *regula fidei-*, a centrar alrededor de la función de la abstracción la capacidad de conocer del hombre; a formular las pruebas de la existencia de Dios; a aclarar los dogmas fundamentales de la fe. Santo Tomás enunció este principio en su primer trabajo, *De ente et essentia*, como *distinción real entre esencia y existencia*; pero también está expuesto en la fórmula de la *analogía del ser*, que a la vez utiliza ampliamente.

Probablemente, esta fórmula es la más adecuada para expresar el principio de la reforma radical que Santo Tomás aportó al aristotelismo. El ser de Dios y el de las criaturas es distinto. Los dos significados de la palabra *ser* ni son idénticos ni completamente distintos; sino que se corresponden proporcionalmente, de tal modo que el ser divino implica todo lo que la causa implica respecto al efecto. Santo Tomás lo expresa diciendo que el ser no es univoco ni equívoco, sino *análogo*, es decir, que implica *proporciones distintas*. La proporción es en este caso una relación de causa y efecto: el ser divino es causa del ser finito (*Sum. theol.*, I, q. 13, a. 5). Santo Tomás relaciona este principio con la analogía del ser, que Aristóteles afirmó acerca de las distintas categorías. Pero en el Estagirita no puede concebirse una distinción entre el ser divino y el ser de las demás cosas; el ser aristotélico es verdaderamente uno, su causa está en la sustancia. (§ 73). Para Santo Tomás el ser no es uno. El Creador está separado de la criatura; las determinaciones finitas de la criatura nada tienen que ver con las determinaciones infinitas de Dios, sino que únicamente las reproducen de modo imperfecto y demuestran su acción creadora. Santo Tomás ha hecho tomar al aristotelismo el camino opuesto al que le hizo seguir la filosofía musulmana. Esta acaba en la necesidad y eternidad del ser, de todo el ser, incluso del mundo. Santo Tomás acaba en la contingencia del ser del mundo y en su dependencia de la creación divina.

273. VIDA Y OBRAS

Tomás, de la familia de los condes de Aquino, nació en Rocasecca (cerca de Cassino), en 1225 ó 1226. Empezó sus estudios en el monasterio de Montecassino. En 1243, en Nápoles, ingresó en la orden de los dominicos; y de allí fue enviado a París, donde estudió con San Alberto. En 1248, cuando San Alberto pasó a enseñar a Colonia, Santo Tomás lo siguió, y no volvió a París hasta el 1252; comentó entonces la Biblia y las *Sentencias.* Inmediatamente se notó el éxito de su docencia. Pero, entretanto, los maestros seculares de la Universidad de París habían iniciado la lucha contra los mendicantes, "falsos apóstoles precursores del anticristo", y pretendían que se les negara la facultad de enseñar. Contra el libelo que compusieron

Acerca de los peligros de los últimos tiempos, y contra su organizador Guillermo de Santo Amor, nuestro autor escribió el opúsculo *Contra impugnantes Dei cultum et religionem.* Pareció que al principio el Papa daba la razón a los seculares; pero al año siguiente decidió la disputa a favor de los mendicantes. Entonces, Santo Tomas fue nombrado, junto con su amigo San Buenaventura, maestro de la Universidad de París (1257). El libro de Guillermo fue condenado y quemado en Roma, y su autor fue expulsado de Francia por San Luis.

En 1259, Santo Tomás abandonó París y volvió a Italia, siendo entre 1261 y 1264 huésped del papa Urbano IV en Orvieto y Viterbo. En 1265 se le encargó que organizara los estudios de la orden en Roma. Durante este período de residencia en Italia escribió sus mayores obras: la *Summa contra Gentiles,* el segundo *Comentario a las Sentencias,* y la I y II parte de la *Summa Theologiae.* En 1269 regresó a París, ocupando durante tres años su cátedra de maestro de teología. Nuevas luchas le ocuparon durante esta época. Los profesores seculares, con Gerardo de Abeville y Nicolás de Lisieux, habían reanudado la lucha contra los mendicantes, y por ello escribió el *De perfectione vitae spiritualis* contra el tratado de Gerardo *Contra adversarium perfectionis christianae* y el *Contra retrahentes a religionis ingressu* contra el *De perfectione et excellentia status clericorum*, de Nicolás de Lisieux. Además, contra los avances del aristotelismo averroísta, por obra principalmente de Siger de Brabante (§ 283), escribió el *De unitate intellectus contra averroistas.* Las *Quaestiones quodlibetales*, que precisamente pertenecen a esta época, demuestran la actividad polémica de Santo Tomás contra la otra corriente de la escolástica, el agustinismo. En 1272, ante la insistencia de Carlos de Sicilia, hermano de Luís IX de Francia, regresó a Italia para enseñar en la Universidad de Nápoles. Pero en enero de 1274 marchó al Concilio de Lyon, nombrado por Gregorio X. En el viaje enfermó, en casa de su sobrina Francisca de Aquino. Se hizo trasladar al monasterio cisterciense de Fossanova (cerca de Terracina), y allí murió, el 7 de marzo de 1274.

Se conservan tres bibliografías antiguas de Santo Tomás, debidas a Guillermo de Tocco, Bernardo Guidone y Pedro Calo. De su vida trata ampliamente su discípulo Bartolomé de Lucca en su *Historia ecclesiastica nova* (XXII, 20-24, 39; XXIII, 8, 15); conservamos, además, las actas del proceso de canonización del 18 de julio de 1323, que contienen testimonios sobre el carácter y la vida del santo. Santo Tomás era alto, moreno, grueso, algo calvo, tenía el aspecto pacífico y suave del sabio sedentario. A causa de su carácter cerrado y silencioso, sus condiscípulos de París le llamaban el buey mudo. *Vir miro modo contemplativus*, lo llama Guillermo de Tocco, y, en efecto, toda su vida la pasó dedicado a la actividad intelectual. Incluso su vida mística, atestiguada por las actas del proceso de santificación, refleja exclusivamente sus estudios y meditaciones. Los apóstoles Pedro y Pablo vienen a iluminarlo para su comentario a Isaías; voces sobrenaturales lo incitan y alaban por su obra especulativa; su oración tiende a obtener de Dios la solución de los problemas que agitan su mente. La prerrogativa de Santo Tomás es haber llevado al terreno de la inteligencia esclarecedora toda la vida religiosa del hombre.

Al morir, Santo Tomás sólo contaba 48 ó 49 años; pero su obra era ya

amplísima. Las actas del proceso de canonización (contenidas en los manuscritos 3112 y 3113 de la Biblioteca Nacional de París) nos dan un catálogo de sus escritos, que ascienden a 36 obras y 25 opúsculos; pero es muy probable que este catálogo no sea completo. Al período de su primera estancia en París corresponde: *De ente et essentia* (1252-1253), probablemente su primera obra el *Comentario a las Sentencias* (1254-1256); las *Quaestiones disputatae de ventate* y otras obras menores.

Pero su principal actividad es la que desarrolló durante su regreso a Italia y su segunda estancia en París (1259-1272). A este período pertenecen: el *Comentario a Aristóteles,* el *Comentario al Liber de causis* (que Santo Tomás vio que era la traducción de los *Elementos de teología* de Proclo, cuya versión le había proporcionado Guillermo de Moerbecke); el *Comentario a Boecio,* y al escrito del seudo Dionisio *De divinis nominibus,* y, finalmente, sus obras cumbres: la *Summa de ventate fidei catholicae contra Gentiles* (1259-1264), el segundo *Comentario a las Sentencias y* la *Summa theologiae,* su obra maestra, cuyas dos primeras partes fueron escritas entre 1265-1271, mientras que la tercera, hasta la cuestión 90, fue escrita de 1271 a 1273. La muerte le impidió concluir esta obra, a la que Reginaldo de Piperno le añadió el *Suplemento.*

A esta lista ha de añadirse las *Quaestiones dispútate y quodlibetales*, que muestran la actividad polémica de Santo Tomás contra averroístas y teólogos agustinianos. De entre sus numerosísimos opúsculos, los más famosos son el *De unitate intellectus contra Averroistas y* el *De regimine principum.* El primero, escrito durante la segunda estancia de Santo Tomás en París (hacia 1270), va contra los averroístas latinos (§ 283). Del segundo, sólo son suyos el primer libro y los cuatro primeros capítulos del segundo: el resto, es obra de Bartolomé de Lucca.

274. RAZÓN Y FE

El sistema tomista se basa en la determinación rigurosa de la relación entre la razón y la revelación. Al hombre, cuyo fin último es Dios, que excede a la comprensión de la razón, no le basta la investigación basada en la razón. Las verdades mismas, a que por sí sola puede llegar la razón, no pueden alcanzarlas todas las personas, y el camino que a ellas conduce no está libre de errores. Por ello, fue necesario que el hombre fuera instruido convenientemente y con mayor certeza por la revelación divina. Pero la revelación ni anula ni inutiliza la razón: "la gracia no elimina la naturaleza, sino que la perfecciona". La razón natural está subordinada a la fe, como en el dominio de la práctica la inclinación natural se subordina a la caridad. Es cierto que la razón no puede demostrar lo que pertenece a la fe, porque entonces la fe perdería todo su mérito. Pero puede servir de auxiliar a la fe de tres maneras distintas. En primer lugar, demostrando los *preámbulos* de la fe, es decir, las verdades cuya demostración es necesaria a la fe misma. No podemos *creer* en lo que Dios ha revelado, si no *sabemos* que Dios existe. La razón natural demuestra que Dios existe, que es uno, que tiene las características y los atributos que pueden inferirse de la consideración de las cosas que ha creado. En segundo lugar, la filosofía puede utilizarse para

aclarar mediante comparaciones las verdades de la fe. En tercer lugar, puede rebatir las objeciones contra la fe, demostrando que son falsas o al menos que no tienen fuerza demostrativa *(In Boet. de Trinit.*, a. 3).

Sin embargo, por otra parte, la razón tiene su propia verdad. Los principios que le son intrínsecos y que son certísimos, porque es imposible pensar que sean falsos, le han sido infundidos por Dios, que es el autor de la naturaleza humana. Por lo tanto, estos principios derivan de la Sabiduría divina y forman parte de ella. La verdad de razón nunca puede ser opuesta a la verdad revelada: la verdad no puede contradecir la verdad. Cuando surge una oposición, es señal de que no se trata de verdades racionales, sino de conclusiones falsas, o al menos, no necesarias: la fe es la *regla* del recto proceder de la razón *(Contra Gent.*, I, 7).

El principio aristotélico de que "todo conocimiento empieza por los sentidos", es utilizado por Santo Tomás para limitar la capacidad y las pretensiones de la razón. La razón humana puede, es cierto, elevarse hasta Dios; pero sólo partiendo de las cosas sensibles. "Mediante la razón natural, el hombre no puede llegar a conocer a Dios si no es a través de las criaturas. Las criaturas conducen al conocimiento de Dios, como el efecto lleva a la causa. Por consiguiente, gracias a la razón natural, sólo podemos llegar a conocer de Dios lo que le corresponde necesariamente por ser el principio de todas las cosas que existen" (*Sum. theol.*, I, q. 32, a. 1). De las dos demostraciones que puede lograr la razón, la *a priori o propter quid,* que parte de la esencia de una causa para descender a sus efectos, y la *a posteriori* o *quia,* que parte del efecto para remontar a la causa, sólo la segunda puede utilizarse para conocer a Dios (*Ibid.*, I, q. 2, a. 2). Pero aunque lleva a admitir la necesidad de la existencia de Dios como causa primera, nada puede decir acerca de la esencia de Dios. Por lo tanto, la razón, con sólo sus fuerzas, no puede llegar a demostrar la Trinidad y la Encarnación ni todos los misterios relacionados con estos dos. Estos misterios son los verdaderos "artículos de fe" que la razón puede aclarar y defender, pero no demostrar; mientras que la existencia de Dios y otras cosas acerca de Dios, que la razón con sus propias fuerzas puede llegar a demostrar, son los *preámbulos de la fe.*

Aclarando así el *campo* de la fe y de la razón, Santo Tomás pasa a aclarar los *actos* correspondientes. A base de una definición de San Agustín *(De praedest. sanctorum*, 2), Santo Tomás define el acto de la fe, el *creer*, como un "pensar con asentimiento" *(cogitare cum assensu*), entendiendo por "pensar" la "consideración investigadora del intelecto y el consentimiento de la voluntad". El pensar propio de la fe es un acto intelectual que todavía está investigando, porque aún no ha llegado a la perfección de la visión cierta. Ahora bien, a todos los actos intelectuales de esta clase no se les une *el asentimiento: dudar* consiste en no inclinarse por el *si* ni por el *no; sospechar* consiste en inclinarse a un lado, pero estando movido por una pequeña señal de la otra parte; *opinar,* es adherirse a una cosa, con temor de que la cosa contraria sea verdadera. "Pero este acto que es el creer, dice Santo Tomás *(Sum. theol.*, II, 2, q. 2, a. 1), incluye la adhesión firme a una parte; en lo que el creyente es semejante al que tiene ciencia o inteligencia: su conocimiento no es perfecto como el del que tiene una visión evidente, en lo cual es semejante al que duda, sospecha u opina. Y así, es propio del

creyente pensar con asentimiento." El asentimiento implícito a la fe, si bien es semejante por su seguridad al implícito en la inteligencia y en k ciencia, es diferente por su móvil: pues no está producido por el objeto, sino por una *elección* voluntaria que inclina al hombre hacia un lado y no hacia el otro. En efecto, el objeto de la fe no es "visto" por los sentidos ni por la inteligencia, pues la fe, como dijo San Pablo *(Hebreos,* XI, 1), es "la prueba de las cosas no vistas" (*Sum. theol.*, II, 2 q. 1, a. 4). De este modo Santo Tomás, aunque reconoce a la fe mayor certeza que al saber científico, funda esta certeza en la voluntad, reservando únicamente a la ciencia la certeza objetiva.

275. TEORIA DEL CONOCIMIENTO

La teoría del conocimiento tomista está calcada de la aristotélica. Su rasgo más original es el relieve que toma el carácter abstractivo del proceso del conocer y, por consiguiente, la teoría de la *abstracción*. Comentando el pasaje del *De anima* (III, 8, 431 b) en que se dice que "el alma es en cierto modo todas las cosas" (porque las conoce todas), Santo Tomás dice: "Si el alma es todas las cosas, es necesario que sea o las *cosas mismas,* sensibles o inteligibles —en el sentido en que Empédocles afirmó que conocemos la tierra con la tierra, el agua con ei agua, etc.—, o las *especies* de las cosas. Pero el alma no es las cosas, pues, por ejemplo, en el alma no está la piedra, sino la especie de la piedra". Ahora bien, la especie (εἶδος) es la *forma* de la cosa; por lo tanto, "el intelecto es una potencia receptiva de todas las formas inteligibles y el sentido es una potencia receptiva de todas las formas sensibles". De donde el principio general del conocimiento es "*cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis*" (el objeto conocido está en el sujeto que conoce, en conformidad con la naturaleza del sujeto que conoce). Ahora bien, el proceso, mediante el cual el sujeto que conoce recibe el objeto, es la *abstracción.*

El entendimiento humano ocupa un lugar intermedio entre los sentidos corpóreos que conocen la forma unida a la materia de las cosas particulares y los entendimientos angélicos que conocen la forma separada de la materia. Es una virtud del alma que es forma del cuerpo; por lo tanto, puede conocer las formas de las cosas sólo en cuanto están unidas a los cuerpos y no (como quería Platón) en cuanto están separadas. Pero en el acto de conocerlas, las abstrae de los cuerpos; por consiguiente, conocer es *abstraer* la forma de la materia individual, sacar lo universal de lo particular, la especie inteligible de las imágenes singulares (fantasmas). Al igual que podemos tomar en consideración el color de un fruto prescindiendo del fruto, sin que por ello afirmemos que esté separado del fruto, así podemos conocer las formas o especies universales del hombre, del caballo, de la piedra, prescindiendo de los principios individuales a que están unidos; pero sin pretender que existan separados de ellos. Por lo tanto, la abstracción no falsifica la realidad. No afirma la separación real de la forma respecto a la materia individual: sólo permite la *consideración separada* de la forma; y esta consideración es el conocimiento intelectual humano. Hemos de notar que esta consideración separa la forma de la materia *individual,* no de la materia en general, pues, si

no, no podríamos comprender que el hombre, la piedra o el caballo están también compuestos de materia. "La materia es doble, dice Santo Tomás (*Sum. theol.*, I, q. 85, a. 1), es decir, *común e individual:* común, como la carne y los huesos; individual, como *esta* carne y *estos* huesos. El entendimiento abstrae la especie de la cosa natural de la materia sensible individual; pero no de la materia sensible común. Por ejemplo, abstrae la especie del hombre de esta carne y de estos huesos que no pertenecen a la naturaleza de la especie, sino que son partes del individuo, de las que, por lo tanto, podemos prescindir. Pero la especie del hombre no puede ser abstraída por el entendimiento de la carne y de los huesos en general."

De ello se deduce que, para Santo Tomás, el *principium individuationis*, lo que determina la naturaleza propia de cada individuo y, por tanto, lo diferencia de los otros, no es la materia común (pues todos los hombres tienen carne y huesos, y no se diferencian por eso), sino la materia *signada* o, como también él mismo dice *(De ente et essentia*, 2), la "materia considerada bajo dimensiones determinadas". Y así un hombre es distinto de otro porque está unido a determinado cuerpo, distinto en dimensiones, es decir, por su posición en el espacio y en el tiempo, del de los demás hombres. También se deduce de esta teoría que el universal no subsiste fuera de las cosas individuales, sino que sólo es real en ellas *(Contra Gent.*, I, 65). De manera que está *in re* (como forma de las cosas) y *post rem* (en el entendimiento); *ante rem,* sólo en la mente divina, como principio o modelo *(idea)* de las cosas creadas *(In Sent.*, II, dist., III, q. 2, a. 2).

El universal es el objeto propio y directo del entendimiento. Por razón de su propio funcionamiento, el entendimiento humano no puede conocer directamente las cosas individuales. En efecto, actúa abstrayendo la especie inteligible de la materia individual; y la especie que es resultado de esta abstracción es el universal mismo. Por tanto, la cosa individual sólo la puede conocer el entendimiento indirectamente, por una especie de reflexión. Dado que el entendimiento abstrae el universal de las imágenes particulares y nada puede entender si no es mirando a las imágenes mismas *(convertendo se ad phantasmata*), conoce indirectamente también las cosas particulares, a las que pertenecen las imágenes *(Sum. theol.*, I, q. 86, a. 1).

El entendimiento que abstrae las formas de la materia individual es el *entendimiento agente.* El entendimiento humano es un entendimiento finito que, a diferencia del entendimiento angélico, no conoce en acto todos los inteligibles, sino que solamente tiene la *potencia* (o posibilidad) de conocerlos; por lo tanto, es un *entendimiento posible.* Pero como "nada pasa de la potencia al acto si no es por obra de lo que ya está en acto", la posibilidad de conocer, propia de nuestro entendimiento, llega a ser conocimiento efectivo por acción de un *entendimiento agente,* que actualiza los inteligibles, abstrayéndolos de las condiciones materiales, y actuando (según el símil aristotélico) como la luz sobre los colores (*Ibid.*, I, q. 79, especialmente a. 3). Contra Averroes y sus seguidores, Santo Tomás afirma explícitamente la unidad de este entendimiento con el alma humana. Si el entendimiento agente estuviera separado del hombre, no sería el hombre el que comprendería, sino el supuesto entendimiento separado el que comprendería al hombre y las imágenes que en él hay; por consiguiente, el entendimiento debe formar parte esencial del alma humana (*Ib.*, I, q. 76)

a. 1; *Contra Gent.*, II, 76). Por ello también el entendimiento agente no es uno solo, sino que hay tantos entendimientos agentes como almas humanas; contra la tesis de la unicidad del entendimiento, defendida por los averroístas, va dirigido el famoso opúsculo de Santo Tomás, *De unitate intellectus contra Averroistas* (§ 284).

El procedimiento de abstracción del entendimiento garantiza la *verdad* del conocimiento intelectual, porque garantiza que la *especie* que existe en el entendimiento es la *forma* misma de la cosa, y por ello hay correspondencia (*adaequatio*) entre el entendimiento y la cosa. Siguiendo la definición que dio Isaac (§ 245) en su *Liber de definitionibus*, Santo Tomás define la verdad como "la adecuación del entendimiento y la cosa" (*Sum. theol.*, I, q. 16, a. 2; *Contra Gent.*, I, 59; *De ver.*, q. 1, a. 1). Las cosas naturales, de las que nuestro entendimiento recibe el saber, son su *medida,* ya que él posee la verdad sólo en cuanto se corresponde con las cosas. En cambio, éstas son medidas por el entendimiento divino, en el que subsisten sus formas al igual que las formas de las cosas artificiales subsisten en el entendimiento del artesano. "El entendimiento divino es medidor, pero no medido; la cosa natural es medidora (respecto al hombre) y medida (respecto a Dios); pero nuestro entendimiento es medido, y no mide las cosas naturales, sino únicamente las artificiales (*De ver.*, q. 1, a. 1). Por lo tanto, Dios es la suma verdad, en cuanto su entender es la medida de todo lo que existe y de cualquier otro entender (*Sum. theol.*, 1, q. 16, a. 5). Por ello, la *ciencia* que tiene de las cosas es la *causa* de éstas, de la misma manera que la ciencia que el artesano tiene de la cosa artificial es causa de ésta. En Dios, el *ser y* el *entender* coinciden: conocer las cosas significa, en Dios, comunicarles el ser, siempre que al entender esté unida la voluntad creadora (*Ibid.*, I, q. 14, a. 9).

Esto establece una diferencia radical entre el entendimiento divino y el humano, entre la ciencia de Dios y la del hombre. Dios entiende todas las cosas mediante la *simple inteligencia* de la cosa misma: con un solo acto aprehende (y, si quiere, crea) la esencia total y completa de la cosa, mejor dicho, de todas las cosas en su totalidad y plenitud. En cambio, nuestro entendimiento no llega con un solo acto a conocer perfectamente una cosa, sino que primero aprehende alguno de sus elementos, por ejemplo, la esencia, que es el objeto primero y propio del entendimiento, y luego pasa a entender la propiedad, los accidentes y todas las disposiciones propias de la cosa. De aquí se deduce que el conocimiento intelectual del hombre tiene lugar mediante actos sucesivos, que se siguen en el tiempo; actos de *composición* o de *división*, es decir, afirmaciones o negaciones, que expresan mediante *juicios* o proposiciones lo que el entendimiento, sucesivamente, conoce de la cosa misma. La acción del entendimiento de proceder de una composición o división a otras sucesivas composiciones o divisiones, es decir, de un juicio a otro, es el *razonamiento,* y la ciencia que se va formando por juicios de afirmación o de negación sucesivos y conexos es la *ciencia discursiva.* Por consiguiente, el conocimiento humano es un conocimiento *racional,* y la ciencia humana es una ciencia *discursiva,* caracteres que no se pueden atribuir al conocimiento de Dios y a su ciencia, que lo entiende *todo* y *simultáneamente* en sí mismo, mediante un acto simple y perfecto de *inteligencia* (*Ibid.*, I, q. 14, a. 7, 8, 14; q. 85, 5; *Contra Gent.*, I, 57-58).

Esto también establece una diferencia radical entre la autoconciencia divina y la humana. Dios no sólo se conoce a sí mismo, sino a todas las cosas, a través de su esencia, que es acto puro y perfecto, y, por lo tanto, perfectamente inteligible por sí mismo. El ángel, cuya esencia es acto, pero no acto puro, porque es esencia creada, se conoce a sí mismo por esencia; pero las demás cosas sólo puede conocerlas por sus semejanzas. En cambio, el entendimiento humano no es acto, sino potencia; no se actualiza si no es a través de las especies abstraídas de las cosas sensibles por obra del entendimiento agente; por lo tanto, sólo puede conocerse en el acto de hacer esta abstracción. Este conocimiento puede verificarse de dos maneras: singularmente, como cuando Sócrates o Platón tienen conciencia (*percipit*) de tener un alma intelectiva por el hecho de que tienen conciencia de entender; y generalmente, como cuando consideramos la naturaleza de la mente humana basándonos en la actividad del entendimiento. Este segundo conocimiento depende de la luz que nuestro entendimiento recibe de la verdad divina, en la que están las razones de todas las cosas; y exige una investigación diligente y sutil, mientras el primero es inmediato (*Summa theologica*, I, q. 87, a. 1).

En el carácter razonador del conocimiento humano existe la posibilidad de error. El sentido no se engaña acerca del objeto que le es propio (por ejemplo, la vista acerca de los colores), a menos que haya una perturbación accidental del órgano. El entendimiento no puede engañarse acerca del objeto que le es propio. Ahora bien, el objeto del entendimiento es la esencia o *quididad* de la cosa; por lo tanto, no se engaña acerca de la esencia, pero puede engañarse en cuanto a las particularidades que acompañan a la esencia, que llega a conocer componiendo y dividiendo (es decir, mediante juicio) o por razonamiento. También el entendimiento puede incurrir en error acerca de la esencia de las cosas compuestas, al dar la definición resultante de diferentes elementos: esto ocurre cuando adscribe a una cosa la definición (cierta en sí misma) de otra cosa, por ejemplo, la del círculo al triángulo; o cuando une elementos opuestos, en una definición que es por ello falsa; por ejemplo, si define el hombre como "animal racional alado '. En cuanto a las cosas simples, en cuya definición no hay composición, el entendimiento no puede engañarse, sino sólo quedar en defecto, y seguir ignorando su definición (*Ibid.*, I, q. 85, a. 6).

276. METAFÍSICA

En el *De ente et essentia*, que es su primera obra y viene a ser su *Discurso del Método,* Santo Tomás establece el principio fundamental que reforma la metafísica aristotélica y la adapta a las necesidades del dogma cristiano: la distinción real de esencia y existencia. Este principio, cuya progresiva introducción en la filosofía medieval hemos estudiado, es aceptado por Santo Tomás en la forma que le había dado Avicena (1). Pero el principio le sirvió a

1) *Met.*, II, tract. V, 1. De Avicena el principio pasó a Maimónides, que lo modificó, reduciendo 1» existencia a un simple *accidente* de la esencia. Santo Tomás niega que la existencia sea un accidente y se adhiere al principio tal como lo anunció Avicena.

Avicena para fijar rigurosamente la necesidad del ser, de todo el ser, incluso del finito. En efecto, la diferencia entre el ser cuya esencia implica la existencia (Dios) y el ser cuya esencia no implica la existencia (el finito), consiste, según Avicena, en que el primero es necesario *por sí,* el segundo es necesario por *otro,* y por ello deriva de este otro (del ser necesario) en cuanto a su existencia actual. En la interpretación de Avicena, el principio excluye la creación, y sólo implica la derivación causal y necesaria de las cosas finitas de Dios. En cambio, en la doctrina tomista tiene la misión de llevar la exigencia de la creación a la misma constitución de las cosas finitas, y por ello es el principio reformador que Santo Tomás utiliza para adaptar el aristotelismo a la tarea de interpretar el dogma.

En la doctrina tomista, el primer resultado de ese principio es separar la distinción de potencia y acto de la de materia y forma, convirtiéndola en una distinción aparte. Para Aristóteles, potencia y acto se identifican, respectivamente, con materia y forma: no hay potencia que no sea materia, ni acto que no sea forma, y viceversa. En cambio, Santo Tomás considera que no sólo la materia y la forma, sino también la *esencia y* la *existencia* están entre sí en relación de potencia y acto. La esencia, que él denomina también *quididad* o *naturaleza,* no sólo comprende la forma, sino también la materia de las cosas compuestas, pues *comprende todo lo que está expresado en la definición de ¡a cosa.* Por ejemplo, la esencia del nombre, cuya definición es "animal racional", no sólo comprende la "racionalidad" (forma), sino también la "animalidad" (materia). De la esencia, entendida así, se distingue el *ser* o *existencia* de las cosas mismas; podremos entender, por ejemplo, *qué (quid)* es el hombre o el fénix *(esencia),* sin saber si el nombre o el fénix *existe (esse) (De e. et ess.,* 3). Por ello, sustancias como el hombre y el fénix están compuestas de esencia (materia y forma) y de existencia, que pueden separarse entre sí: en ellas la esencia está *en potencia* respecto a la existencia, la existencia es el *acto* de la esencia; y la *unión de la esencia con la existencia, es decir, el paso de potencia a acto, exige la intervención creadora de Dios.* Ahora bien, en las sustancias que son forma pura sin materia (los ángeles, como inteligencias puras), falta la composición de materia y forma, pero no la de esencia y existencia; en efecto, también en ellas la esencia sólo es potencia con relación a la existencia y, así, también su existencia exige un acto creador de Dios. Sólo en Dios la esencia es la misma existencia, porque *Dios es* por esencia, es decir, por definición; por tanto, en Dios no hay una esencia que sea potencia; El es *acto puro* (*Sum. theol.*, I, q. 50, a. 2). Por tanto, la esencia puede estar en las sustancias de tres maneras: 1.º en la única sustancia divina, la esencia se identifica con la existencia; por ello, Dios es necesario y eterno; 2.º en las sustancias angélicas, carentes de materia, la existencia es distinta de la esencia; de modo que su ser no es absoluto, sino creado y finito; 3.º en las sustancias compuestas de materia y forma el ser viene del exterior, y es, por consiguiente, creado y finito. Estas últimas sustancias, dado que incluyen materia, que es principio de individualización, se multiplican en una serie de individuos, lo que no ocurre en las sustancias angélicas, por carecer de materia.

Mediante esta reforma radical de la metafísica aristotélica, Santo Tomás hace que *la misma constitución de las sustancias finitas exija la creación divina.* Aristóteles, al identificar la existencia en acto con la forma, establece

que donde hay forma hay realidad en acto, y por ello la forma es por sí mismo indestructible e increable, y, por tanto, necesaria y eterna como Dios. Con ello garantiza la necesidad y la eternidad de la *estructura formal* del universo (géneros, especies, formas y, en general, sustancias). Su universo excluye la creación y toda intervención activa de Dios en la constitución de las cosas. Pero, precisamente por esto, su sistema pareció (y lo era) irreductiblemente contrario al cristianismo, y poco adecuado para expresar sus verdades fundamentales. La reforma tomista cambia radicalmente la metafísica aristotélica, transformándola de estudio del ser *necesario* en consideración del ser *creado.*

Por consiguiente, el término "ser" aplicado a la criatura *tiene un significado no idéntico, sino semejante o correspondiente al ser de Dios.* Este es el principio de la *analogía del ser* que Santo Tomás toma de Aristóteles; pero le da un valor completamente distinto. Aristóteles había distinguido ciertamente varios significados del ser, pero sólo en relación con las categorías, y los había reducido todos al único significado fundamental, que es el de *sustancia* (*oμσια*), el ser en cuanto ser, objeto de la metafísica (§ 72). Por ello no distinguía, ni podía distinguir, el ser de Dios del ser de las demás cosas; por ejemplo, Dios y la mente son sustancias precisamente en el mismo sentido *(Et. Nic.*, I, 4, 1096 *a).* En cambio, Santo Tomás, gracias a la distinción real entre esencia y existencia, ha distinguido el ser de las criaturas, que puede separarse de (a esencia y que, por lo tanto, es creado, y el ser de Dios, que se identifica con su esencia, y es, por consiguiente, necesario. Estos dos significados del ser no son *unívocos*, es decir, idénticos, ni tampoco *equívocos*, es decir, simplemente distintos; son *análogos,* es decir, semejantes, pero de distinta proporción. Sólo Dios es el ser por esencia: las criaturas tienen el ser por participación; las criaturas en cuanto son, son semejantes a Dios, que es el primer principio universal de todo el ser, pero Dios no es semejante a ellas: esta relación es la analogía (*Sum. theol.*, I, q. 4, a. 3). La relación analógica se extiende a todos Tos predicados que se atribuyen al mismo tiempo a Dios y a las criaturas; porque es evidente que en la Causa agente han de subsistir de un modo simple e indivisible aquellos caracteres que en los efectos son múltiples y divididos; al igual que el sol, a pesar de la unidad de su fuerza, produce formas múltiples y distintas en el mundo terreno. Por ejemplo, el término "sabio" aplicado al hombre indica una perfección distinta de la esencia y de la existencia del hombre, mientras que aplicado a Dios, significa una perfección, que es idéntica a su esencia y a su ser. Por ello, aplicado al hombre, da a entender lo que quiere significar; aplicado a Dios, deja fuera de sí la cosa significada, que trasciende los límites del entendimiento humano *(Sum. theol.*, I, q. 13, a. 5). La analogía del ser hace evidentemente imposible una sola ciencia del ser, como era la filosofía primera aristotélica. La ciencia que trata de las sustancias creadas y se vale de principios evidentes a la razón humana es la metafísica. Pero la ciencia que trata del Ser necesario, la teología, tiene mayor grado de certeza y unos principios que proceden directamente de la revelación divina: por ello, es superior en dignidad a todas las otras ciencias (incluso la metafísica), que son para ella subordinadas y siervas (*Ibid.*, I, q. 1, a. 5).

Dado que el ser de todas las cosas (excepto Dios) es siempre un ser creado, la

creación, aunque es una verdad de fe como inicio de las cosas en el tiempo, es, en cambio, una verdad demostrada como producción de las cosas de la *nada y* como derivación de todo ser de Dios. En efecto, sólo Dios es, como hemos visto, el ser que es por esencia, *es decir,* que existe necesariamente y por sí mismo: las demás cosas toman el ser de El, *por participación,* al igual que el hierro se pone al rojo por el fuego. También la materia prima es creada. Y todas las cosas del mundo forman una jerarquía ordenada según su mayor o menor grado de participación en el ser de Dios. Dios es el término y el supremo fin de esta jerarquía. En El residen las *ideas,* es decir, las formas ejemplares de las cosas creadas, formas que no están separadas de la sabiduría divina; luego hemos de decir que Dios es el único ejemplar de todo (*Ibid.*, I, q. 44, aa. 1, 2, 4, 3).

La separación entre el ser creado y el ser eterno de Dios, propia de tal metafísica, permite que Santo Tomás salve la absoluta *trascendencia* de Dios con relación al munao y corte el paso a cualquier forma de panteísmo que quiera identificar de algún modo el ser de Dios y el ser del mundo. Santo Tomás alude a dos formas de panteísmo, aparecidas a fines del siglo XII, para refutarlas. La primera es la de Amalrico de Bena (§ 219), que considera a Dios como "el principio formal de todas las cosas", es decir, la esencia o naturaleza de todos los seres creados. La segunda es la de David de Dinant (§ 219), que identificó a Dios con la materia prima. Contra esta forma de panteísmo, así como contra la otra de origen estoico (pero que Santo Tomás conoció por una tesis de Terencio Varrón, citada por San Agustín *(De civ. Dei,* VII, 6), de que Dios es el alma del mundo, Santo Tomás opone el principio de que Dios no puede ser elemento componente de las cosas del mundo. Como causa eficiente, Dios no se identifica con la forma ni con la materia de las cosas cuya causa es, sino que su ser y su actuación son absolutamente *primeros,* es decir, trascendentes, con relación a dichas cosas *(Sum. theol.*, I, q. 3, a. 8).

277. LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

La distinción metodológica de Aristóteles (*An.post.*, I, 2) entre lo que es primero "por sí" o "por naturaleza" y lo que es primero "para nosotros", es seguida y respetada constantemente por Santo Tomás. Ahora bien, si Dios es primero en el orden del ser, no lo es en el orden de los conocimientos Humanos, que empiezan por los sentidos. Por tanto, es necesaria una demostración de la existencia de Dios; y debe partir de lo que es primero para nosotros, es decir, de los efectos sensibles, y ha de ser *a posteriori* (*demonstratio quia*). Por ello, Santo Tomás rechaza explícitamente el argumento ontológico de San Anselmo: aunque tengamos a Dios por "aquello sobre lo cual nada mayor puede pensarse", no se deduce que El exista en realidad *(in rerum natura)* y no sólo en el entendimiento.

Santo Tomás cita cinco *vías* para llegar de los efectos sensibles a la existencia de Dios. Estas vías, que ya había expuesto en la *Summa contra Gentiles* (I, 12 y 13), se enuncian en su formulación clásica en la *Summa theologica* (I, q. 2, a. 3).

La primera vía es la prueba *cosmológica,* deducida de la *Física* (VIII, 1) y

de la *Metafísica* (XII, 7) de Aristóteles. Parte del principio de que "todo lo que se mueve es movido por otro". Ahora bien, si aquello que lo mueve se mueve a su vez, es preciso que también él sea movido por otro, y así sucesivamente. Pero es imposible seguir así hasta el infinito, porque entonces no habría un primer motor ni los otros moverían, como, por ejemplo, el bastón no se mueve si no es movido por la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nada; y todos consideran que ese motor es Dios. Este argumento fue utilizado en la escolástica latina por vez primera por Adelardo de Bath (§ 215); luego, insistieron en él Maimónides y San Alberto Magno.

La segunda vía es la prueba *causal*. En la serie de causas eficientes no podemos remontarnos hasta el infinito, porque entonces no habría una causa primera, y, por consiguiente, tampoco una causa última ni causas intermedias: por lo tanto, debe haber una causa eficiente primera, que es Dios. Esta prueba está tomada de Aristóteles (*Met.*, II, 2). Avicena la había vuelto a exponer.

La tercera vía se deduce de la *relación entre posible y necesario*. Las cosas posibles sólo existen en virtud de las cosas necesarias: éstas tienen la causa de su necesidad o en sí o en otro. Si tienen la causa en otro, remiten a este otro, y como ho se puede suponer una cadena de causas hasta el infinito, es preciso llegar a algo que sea necesario por *sí* y sea causa de la necesidad de lo que es necesario por otro: y tal es Dios. Esta prueba está tomada de Avicena.

La cuarta vía es la de los *grados*. En las cosas hay más o menos verdad, más o menos bien y más o menos de todas las demás perfecciones; por consiguiente, también debe haber un grado máximo de dichas perfecciones, que será la causa de los grados menores, como el fuego, que es el máximo calor, es la causa de todas las cosas calientes. Luego, la causa del ser y de la bondad y de toda perfección es Dios. Esta prueba, de origen platónico, está tomada de Aristóteles (*Met.*, II, 1).

La quinta vía se infiere del *gobierno de las cosas*. Las cosas naturales, privadas de inteligencia, están, sin embargo, dirigidas a un fin: esto no sería posible si no estuvieran gobernadas por un Ser dotado de inteligencia, como la flecha no puede dirigirse hacia el blanco si no es por obra del arquero. Luego, hay un Ser inteligente que ordena todas las cosas naturales a un fin: y este Ser es Dios. Esta es la prueba más antigua y venerable de todas: es muy probable que Santo Tomás siga en su exposición a San Juan Damasceno y Averroes.

El primero de estos argumentos, el cosmológico, fue utilizado por Aristóteles no sólo para demostrar la existencia de Dios como primer motor, sino la existencia de tantos entendimientos motores como órbitas hay en el cielo (§ 78). En cambio, para Santo Tomás el primer motor sólo es uno: Dios; y solo para Dios es valida la prueba. En cuanto al movimiento de los cielos, parece, en efecto, suponer una sustancia inteligente que lo produzca, porque, al contrario de los demás movimientos naturales, no se dirige a un solo punto, en el cual deba cesar; pero es muy posible que sea producido directamente por Dios. De todos modos, si queremos admitir, como han hecho varios filósofos y santos, inteligencias angélicas que muevan los cielos, hemos de notar que no están unidas a los cielos como están unidas al cuerpo

las almas de los animales o de las plantas (que son formas de los propios cuerpos), sino que están unidas a los cielos sólo con el fin de moverlos, para transmitir el impulso *(per contactum virtutis)* (*Sum. theol.*, I, q. 70, a. 3). Santo Tomás llega a la existencia de inteligencias angélicas, separadas de los cuerpos, no teniendo en cuenta el movimiento de los cielos (dado que puede producirlo directamente Dios), sino observando la perfección del mundo, perfección que exige la existencia de criaturas incorpóreas. En efecto, estas criaturas son en el mundo las más semejantes a Dios, que es espíritu puro, y a través de ellas el mundo, que es el efecto de Dios, se asimila aún más a su Causa (*Ibid.*, I, q. 50, a. 1).

278. TEOLOGÍA

Los dogmas fundamentales del cristianismo: Trinidad, Encarnación, Creación, son para Santo Tomás, artículos de fe, que no pueden demostrarse. Ante ellos, la razón sólo puede aclarar, y más tarde resolver, las objeciones. Las aclaraciones de Santo Tomás tienen tal lucidez y elegancia dialéctica, que constituyen una de las partes más importantes de todo su sistema.

Acerca del dogma de la Trinidad, la dificultad consiste en entender cómo la unidad de la *sustancia* divina puede conciliarse con la trinidad de *personas.* Para demostrar que se concilian, Santo Tomás se vale del concepto de *relación.* La relación, por una parte, constituye las personas divinas en su distinción; por otra, se identifica con la misma y única esencia divina. En efecto, las personas divinas están constituidas por su relación de origen: el Padre, por la paternidad, es decir, por la relación con el Hijo; el Hijo, por la filiación o generación, o sea, por su relación con el Padre; el Espíritu Santo, por el amor, es decir, la relación recíproca de Padre e Hijo. Ahora bien, estas relaciones no son accidentales en Dios (en Dios no puede haber nada accidental), sino reales; subsisten realmente en la esencia divina. Por consiguiente, precisamente la esencia divina en su unidad, al implicar las relaciones, implica la diversidad de las personas *(Sum. theol.*, I, q. 27-32, y en especial q. 29, a. 4 *c*). Según Santo Tomás, esta aclaración basta para demostrar que "lo que la fe revela no es imposible". Esto es todo lo que debe hacerse en estos asuntos, en que cualquier intento de demostración es más nocivo que meritorio, ya que puede inducir a los incrédulos a suponer que los cristianos se basan para creer en razones carentes de valor necesario (*Ibid.*, I, q. 32, a. 1).

En cuanto a la Encarnación, la dificultad consiste en comprender cómo en la *única persona* de Jesucristo haya *dos naturalezas*, una divina y otra humana. La Iglesia tuvo que condenar, ya en el siglo V, dos interpretaciones opuestas de este dogma, y a estas dos interpretaciones reduce Santo Tomás las otras para poder refutarlas. La herejía de Eutiquio (§ 154), que insistiendo en la unidad de la persona de Cristo, reducía a una sola las dos naturalezas: la divina. La herejía de Nestorio (§ 154), en cambio, insistiendo en la dualidad de naturalezas, admitía en Jesucristo dos personas que coexistían a la vez: la persona humana como instrumento de la divina. La distinción real entre esencia y existencia en las criaturas, y su unificación

en Dios, proporcionan a Santo Tomás la clave de la interpretación. La esencia o naturaleza divina se identifica con el ser de Dios. Por lo tanto, Jesucristo, por tener naturaleza divina, es Dios, subsiste en cuanto Dios, como persona divina; de modo que es una sola persona, la divina. Por otra parte, dado que la naturaleza fiumana puede -separarse de la existencia, puede muy bien tomar la naturaleza humana (que es alma racional y cuerpo) sin ser una persona humana *(Contra Gent.*, IV, 49). Así se comprende cómo la naturaleza humana pudo ser tomada por Cristo, que revistiéndose de ella la ha ennoblecido, elevado y hecho de nuevo digna de la gracia divina (*Sum. tbeol.*, III, q. 2, a. 5-6).

Para Santo Tomás, la creación es artículo de fe sólo en el sentido de inicio del tiempo, y no en el sentido de ser producida de la nada. Santo Tomás dice que puede admitirse que el mundo sea producido de la nada y, por consiguiente, hablar de creación, sin admitir aue venga *después* de la nada; así lo hizo Avicena en su *Metafísica* (IX, 4). Y se puede decir que si hubiera un pie impreso en el polvo eternamente, nadie dudaría de que la huella fuera producida por el pie; pero con ello no se admitiría un inicio en el tiempo de la huella (San Agustín, *De civ. Dei,* XI, 4). Es decir, que los argumentos a favor de un comienzo del mundo en el tiempo, no son concluyentes. Por otra parte, tampoco concluyen necesariamente los que pretenden demostrar la eternidad del mundo. Entre estos últimos, el más conocido de los aristotélicos, es el basado en la eternidad de la materia primera. Si el mundo ha empezado a existir con la Creación, quiere decir que antes de la Creación *podía* existir, es decir, que era una posibilidad. Pero toda posibilidad es materia que se actualiza al recibir la forma. Por consiguiente, antes de la Creación existía la materia del mundo. Pero no puede haber materia sin forma; y materia y forma juntas constituyen el mundo; luego, si admitimos la Creación en el tiempo, el mundo existiría *antes* de comenzar a existir, lo cual es imposible. A ello Santo Tomás contesta diciendo que antes de la Creación, el mundo era posible sólo porqué Dios podía crearlo y porque su creación no era imposible; no se puede deducir de esto la existencia de una materia. A los demás argumentos tomados también de Aristóteles, de que los cielos están formados de materia no ingenerable e incorruptible y que por ello son eternos, Santo Tomás los combate diciendo que la ingenerabilidad y la incorruptibilidad de los cielos y, por lo tanto, del mundo, ha de entenderse *per modum naturalem*, es decir, en relación con los procesos naturales de formación de las cosas, y no con relación a la Creación. De modo que ni siquiera los argumentos que podrían demostrar la eternidad del mundo tienen valor necesario. La conclusión es que no puede demostrarse ni el comienzo en el tiempo ni la eternidad del mundo; y esto deja libre el camino para creer en la Creación en el tiempo: *id credere maxime expedit (Sum. tbeol.*, I, q. 46, a. 1-2).

279. PSICOLOGÍA

Según Santo Tomás, la naturaleza del hombre está constituida por alma y cuerpo. El hombre no es sólo alma; el cuerpo forma también parte de su esencia, ya que, además de entender, siente, y sentir no es una operación del alma sola. El alma es (según la teoría aristotélica), el acto del cuerpo: es la

forma, el principio vital que hace que el hombre conozca y se mueva: en este sentido, es sustancia, es decir, subsiste por su cuenta. Santo Tomás rechaza la teoría del neoplatonismo judaicomusulmán que los franciscanos habían aceptado, de que incluso el alma está compuesta de materia y forma. No hay materia del alma; si la hubiera, estaría fuera del alma, que es forma pura. Ni siquiera el entendimiento podría conocer las formas puras de las cosas. si en él hubiera materia: en dicho caso conocería las cosas en su materialidad, es decir, en su individualidad, y el universal se le escaparía.

En el hombre sólo subsiste la forma intelectiva del alma, que también desempeña las funciones sensitiva y vegetativa. En general, la forma superior puede desempeñar siempre las funciones de las formas inferiores; y así, en los animales el alma sensitiva cumple también la función vegetativa, mientras en las plantas sólo subsiste la vegetativa. Con ello, Santo Tomás rechaza el principio, enunciado por Avicena y seguido por el agustinismo, de que en cada compuesto permanecen las formas de los elementos que lo componen, y que por ello en el alma humana subsisten, junto a la forma intelectiva, las otras también. Según Santo Tomás, formas diversas sólo pueden coexistir en diferentes partes del espacio; pero así están yuxtapuestas, y no fundidas, y no constituyen un verdadero compuesto, resultante de la fusión de sus elementos.

Como forma pura, el alma es inmortal. La materia puede corromperse, porque la forma (que es acto, es decir, existencia), puede separarse de ella. Pero es imposible que el alma se separe de sí misma, y, por lò tanto, es imposible que se corrompa. En este argumento tomista vuelve a aparecer la prueba platónica del *Fedón,* de que el alma, por tener en sí misma la idea de la vida, no puede morir. Por otra parte, según Santo Tomás, aunque se admita que el alma esté compuesta de materia y forma, hay que admitir su incorruptibilidad. En efecto, sólo puede corromperse lo que tiene un contrario; ahora bien, el alma intelectiva no tiene contrarios, porque el entendimiento mismo de los contrarios forma en el alma una sola ciencia. Finalmente, el deseo que el alma tiene de existir es indicio (*signum*) de inmortalidad. El entendimiento que conoce el ser absolutamente, desea naturalmente ser siempre, y un deseo natural no puede ser inútil (*Sum. theol.*, c. *75,* a. 6). Pero, ¿cómo es posible que el alma conserve, después de separarse del cuerpo, la individualidad que le ha proporcionado precisamente el cuerpo? Santo Tomás responde que el alma intelectiva está unida al cuerpo por su propio ser *(esse);* al destruirse el cuerpo, este ser subsiste, y subsiste exactamente igual que era en su unión con el cuerpo, individual y simple (*Ibid.*, I, q. 76, a. 2 ad 2.*um*). La persistencia de la individualidad en el alma separada permitirá que el día de la resurrección de los cuerpos, cada alma pueda recobrar la materia en las *dimensiones determinadas* que le eran propias y de este modo podrá reconstituir su propio cuerpo *(De natura materiae*, 7; *Quodl.*, XI, a. 5).

280. ETICA

De la quinta prueba de la existencia de Dios se deduce que Dios dirige todas las cosas a su fin supremo, que es El mismo, en cuanto Sumo Bien. El

gobierno divino del mundo que ordena el mundo hacia su fin es la *providencia.* Cada cosa, incluso el hombre, está sometida a la providencia divina. Pero esto no quiere decir que todo suceda necesariamente y que el designio providencial excluya la libertad del hombre, ya que este designio no sólo establece que las cosas suceden, sino también el modo como suceden. Por ello ordena previamente las causas necesarias para las cosas que han de suceder necesariamente, y las causas contingentes para las cosas que han de suceder contingentemente. De este modo, la libre acción del hombre forma parte de la providencia divina (*Sum. theol.*, I, q. 22, a. 4). Y la libertad del hombre no es anulada tampoco por la predestinación a la beatitud eterna. Esta beatitud, que consiste en ver a Dios, el hombre no puede alcanzarla con sólo sus fuerzas naturales y, por lo tanto, ha de ser guiado por Dios mismo. Pero con ello Dios no fuerza al hombre: porque forma parte, de la predestinación, que es un aspecto de la providencia, que el hombre pueda alcanzar libremente la felicidad para que Dios libremente le ha elegido (*Ibid.*, I, q. 23, a. 6). Providencia y predestinación presuponen la *presciencia* divina, con la cual Dios prevé los futuros contingentes, es decir, las acciones cuya causa es la libertad humana. La presciencia divina es cierta e infalible, porque incluso están presentes en ella las cosas futuras; por ello ve ponerse en acto aquellas acciones libres que. no siendo predestinadas necesariamente por sus causas, el hombre no puede prever. En Dios, que *es* la eternidad misma, todo el tiempo está presente y, por tanto, también están presentes las acciones futuras de los hombres. El las ve, pero al verlas no les quita la libertad, como no la quita el que asiste al momento en que se cumplen (*Ibid.*, I, q. 14, a. 13).

Por consiguiente, la voluntad humana es un *libre albedrío* que no es eliminado ni disminuido por la ordenación finalista del mundo ni por la presciencia divina, ni siquiera por la *gracia,* que es una ayuda extraordinaria de Dios, concedida gratuitamente. "Dios, dice Santo Tomás (*Ibid.*, I, 2, q. 113, a. 3), mueve todas las cosas del modo que es propio a cada una de ellas. Así, en el mundo natural, mueve de determinada manera los cuerpos ligeros y de distinta manera los pesados, a causa de su diferente naturaleza. Por lo mismo, inclina el hombre hacia la justicia según la condición propia de la naturaleza humana. Por su propia naturaleza el hombre tiene el libre albedrío. Y, por tener libre albedrío, el movimiento hacia la justicia no lo produce Dios independientemente del libre albedrío: Dios infunde el don de la gracia justificante de manera que incita al libre albedrío a aceptar ese don."

La presencia del *mal* en el mundo es debida al libre albedrío del hombre. Santo Tomas admite la teoría platónico-agustiniana de la no-sustancialidad del mal: el mal sólo es falta de bien. Ahora bien, todo lo que existe es bien, y es bien en el grado y medida en que existe; pero como el orden del mundo exige también la realidad de los grados inferiores del ser y del bien, que parecen (y son) deficientes, y, por lo tanto, malos con relación a los grados superiores, podemos decir que el propio orden del mundo exige el mal. El mal es de dos clases: *pena y culpa.* La pena es deficiencia de *forma* (realidad o acto) o de una de sus partes, necesaria para la integridad de la cosa, por ejemplo, la ceguera es falta de vista. La culpa es la deficiencia de una acción, que o no ha sido hecha o no ha sido hecha del modo debido. Como en el

mundo todo está sujeto a la providencia divina, el mal, en cuanto defecto o falta de integridad, siempre es pena. Pero el mal mayor es la culpa, que la providencia trata de eliminar o corregir mediante la pena (*Ibid.*, I, q. 48, a. 5-6).

Ahora bien, la culpa (o pecado) es el acto humano de escoger deliberadamente el mal, es decir, la actuación disconforme con el orden de la razón y de la ley divina (II, 1, q. 21, a. 1). El hombre tiene la facultad de percibir y tender al bien. En efecto, como hay en él una disposición *(habitus)* natural a entender los principios especulativos, de los que todas las ciencias dependen, también tiene una disposición *(habitus)* natural para entender los principios prácticos, de los que dependen todas las buenas acciones. Este *habitus* natural práctico es la *sindéresis,* que nos inclina al bien y nos aparta del mal; el acto derivado de esta disposición, y que consiste en aplicar los principios generales de la acción a una determinada acción es la *conciencia* (*Sum. theol.*, I, q. 79, a. 12-13).

Las virtudes están basadas en este *habitus* general del entendimiento práctico. Acerca de ello, Santo Tomás aclara la característica indeterminación y libertad que son propios del *habitus.* Las potencias (o facultades) naturales sólo pueden actuar de una manera: no pueden elegir, carecen de libertad, y actúan de modo constante e infalible. En cambio, las potencias racionales, propias del hombre, no están determinadas en un solo sentido: pueden actuar en diferentes direcciones, según su libre elección; y por ello la elección que han hecho de la dirección en que actúan origina una *disposición* constante, que no es necesaria ni infalible, y que es el *habitus* (II, 1, q. 55, a. 1). En este sentido las virtudes son *habitus,* disposiciones prácticas para vivir rectamente y huir del mal. Santo Tomás toma de Aristóteles la distinción entre virtudes *intelectuales* y virtudes *morales*; de éstas las principales o *cardinales,* a las que se reducen las demás, son: justicia, templanza, prudencia y fortaleza. Las virtudes intelectuales y las morales son virtudes humanas: conducen a la felicidad que puede alcanzar el hombre con las mismas fuerzas naturales en esta vida. Pero estas virtudes no bastan para conseguir la beatitud eterna: son precisas las virtudes *teologales,* que Dios ha infundido directamente en el hombre: la fe, esperanza y caridad.

281. POLÍTICA

El fundamento de la teoría política de Santo Tomás es aquella teoría del derecho natural que constituye uno de los mayores legados dejados por el estoicismo al mundo antiguo y moderno y que, en la época de Santo Tomás, había sido adoptado como fundamento del propio derecho canónico. Según Santo Tomas, hay una *ley eterna,* o sea, una razón que gobierna todo el universo y que existe en la mente divina; de esta ley eterna, la *ley de la naturaleza,* que está en los hombres, es un reflejo o una "participación" *(S. th.*, II, 1, q. 91, a. 1-2). Esta ley de naturaleza se concreta en tres inclinaciones fundamentales: 1ª una inclinación hacia el bien natural, que el hombre comparte con cualquier sustancia, la cual —en cuanto tal— desea la propia conservación; 2ª una inclinación especial a actos determinados, que son aquellos que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, como la

unión del macho con la hembra, la educación de los hijos y otros parecidos; 3ª la inclinación al bien según la naturaleza racional que es propia del hombre, como lo es la inclinación a conocer la verdad, a vivir en sociedad, etc. (S. *tb.*, II, 1, q. 94, a. 2). Además de esta ley eterna, que es para el hombre ley de naturaleza, existen otras dos clases de leyes: la *humana* 'inventada por los hombres y merced a la cual se dispone de modo particular de las cosas a las que se refiere la lev de naturaleza" (*Ib.*,II, 1, q. 91, a. 3) ; v la *divina* que es necesaria para encaminar al hombre a su fin sobrenatural (*Ib.*,a. 4) Santo Tomás afirma, conforme a la teoría del derecho natural que no es ley la ley que no sea justa y. que por lo tanto "de la lev natural, que es la primera regla de la razón, debe derivarse toda lev humana" (*Ib.*,q. 95, a. 2).

Según Santo Tomás, es la colectividad la que ha de dictar las leves. "La lev, dice (II, 1, q. 90, a. 3), tiene como fin primero v fundamental dirigir hacia el bien común. Ahora bien, ordenar algo para conseguir el bien común es propio de toda colectividad (*multitudo*), o de quien hace las veces de toda la colectividad. Por consiguiente, establecer leyes corresponde a toda la colectividad o a la persona pública que cuida de la colectividad entera; porque en todas las cosas sólo puede dirigir hacia el fin aquel a quien el fin mismo pertenece." De este modo, Santo Tomás afirmó explícitamente el origen popular de las leyes. Sin embargo, cree que entre las formas de gobierno citadas por Aristóteles, la mejor es la monarquía, es decir, la que mejor garantiza el orden y la unidad del Estado v la más semejante al gobierno divino del mundo (*De regimine princ.*, I, 2). Pero si bien el Estado puede encaminar los hombres hacia la virtud, no puede encaminarlos a gozar de Dios, que es su fin último. Este gobierno espiritual sólo corresponde a aquel rey que no sólo es hombre, sino también Dios, es decir, a Jesucristo. Y, como el fin menos alto está subordinado al más alto y supremo, del mismo modo el gobierno civil ha de subordinarse al religioso propio de Cristo y que Cristo confió no a los reyes terrenales, sino al Papa. ' A el, como al mismo Señor Jesucristo, han de estar sometidos todos los reyes del pueblo cristiano. Pues a aquél a quien corresponde velar por el fin último han de someterse los que cuidan de fines subordinados: éstos han de estar bajo su mando" (*De reg. princ.*, I, 14).

282. ESTÉTICA

Santo Tomás ha expuesto también, incidentalmente, un grupo de doctrinas estéticas, tomadas del seudo Dionisio, y así, de inspiración neoplatónica. Lo bello es, para Santo Tomás un aspecto del bien. Es idéntico al bien, porque el bien es aquello que todos desean, es decir, el fin; también lo bello es deseado v, por tanto, también es un fin. Pero la que se desea de lo bello es la visión (*aspectus*) o el conocimiento: a diferencia del bien, lo bello está en relación con la facultad de conocer. Por ello, la belleza sólo.se refiere a los sentidos que tienen mayor valor cognoscitivo, o sea, la vista y el oído, que sirven a la razón ; llamamos bellas las cosas visibles y los sonidos ; pero no los sabores y los olores. En la belleza lo que nos place no es el objeto, sino la aprehensión (*apprehensio*) del objeto (*Sum. theol.*, I, q. 5, a. 4; II, 1, q. 27, a. 1).

Siguiendo al seudo Dionisio (*De div. nom.*, cap. 4, 7), Santo Tomás atribuye a lo bello tres características o condiciones fundamentales: la integridad o

perfección, porque lo que es inacabado o fragmentario es feo; la proporción o congruencia de las partes; la claridad. Pero estas características no sólo se dan en las cosas sensibles, sino también en las espirituales, que, por lo tanto, también tienen su propia belleza. Si decimos que un cuerpo es bello cuando sus miembros son proporcionados y tiene el color debido, también llamamos hermoso un discurso o una acción bien proporcionada y que tiene la claridad espiritual de la razón. Y la virtud es bella porque, con la razón, modera las acciones humanas (*Sum. theol.*, II, q. 2, a. 1).

Además, se llama hermosa una imagen si representa perfectamente su objeto, aunque sea feo. En este sentido, Santo Tomás, siguiendo a San Agustín (*De Trin.*, VI, 10), ve la belleza perfecta en el Verbo de Dios, que es la imagen perfecta del Padre (*Sum. theol.*, I, q. 39, a. 8).

BIBLIOGRAFÍA

§ 273. Las antiguas biografías de Santo Tomás (Pedro Calo, Guillermo de Tocco, Bernardo Guidone) han sido publicadas por Prümmer, *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, Toulouse, 1911 sigs. ¡ Bartolomeo Da Lucca, *Historia ecclesiastica nova*, XXII, 20-24, 39, XXIII, 8-15. La edición completa de las obras de Santo Tomás apareció por primera vez en Roma, por orden del papa Pío V, 1570-1571, 18 vols. en folio. Después, se han publicado muchas otras ediciones; la última de ellas, la ordenada por León XIII, editada en Roma, desde 1882. Son muy numerosas las ediciones parciales y las traducciones a todas las lenguas de las principales obras. Para la bibliografía: Mandonnet-Destrez, *Bibliographie Thomiste*, Kain, 1921; 2ª edición completada por Chenu, París, 1960; "Bulletin Thomiste", 1924 y sigs.

Sobre la autenticidad de los escritos tomistas: Mandonnet, *Les écrits authentiques de St. Thomas*, París, 1922; Grabmann, en "Beitrage", XXII, 1-2, 1931.

Sertillanges, *St. Th., d'A.*, 3 vols., París, 1910; Gilson, *St. Th. d'A.*, París, 1925; Rougier, *La scolastique et le thomisme*, París, 1925; Maritain, *Le docteur angélique*, París, 1934; Grabmann, *Thomas von Aquin*, Munich, 1935; Chenu, *Introduction a l'étude de St. Th. d'A.*, Montreal-París, 1950: D'Arcy, Sí. *Th. A.*, Dublín-Londres, 1953; Cresson, St. *Th. d'A.*, París, 1957.

§ 274. Para las relaciones entre razón y fe: Labertonnière, Sí. *Thomas et le rapport entre la science et la fot*, en "Annales de phil. Chrétienne", 1909, pp. 599-621; Lefebure, *L'acte de fot d'après la doctrine de* Sí. *Thomas d'A.*, París, 1905, 2ª edición, 1924; Gilson, *Etudes de Phil. Medievale*, pp. 30 y sigs; Chenu, St *Th. d'A. et la théologie*, París, 1959.

§ 275. Sobre la teoría del conocimiento: Prantl, *Gesch. d. Log.*, III, pp. 107-119; Lanna, *La teoria della conoscenza in S. Tommaso*, Florencia, 1913. Sobre la teoría de la abstracción: Bianche, *Mélange thomiste*, pp. 237-251. En generai: Rousselot, *L'intellectualisme de St. Th.*, París, 1908, nueva edición, 1924; Peifer, *The Concept in Tomism*, Nueva York, 1952; Duponchel, *Hypothèses pour l'interprétation de l'axiomatique thomiste*, París, 1953.

§ 276. Sobre la distinción entre esencia y existencia: Duhem, *Système du monde*, V, pp. 468 y sigs.; Rougier, op. cit. Sobre la analogía del ser: Bianche en "Revue des Sciences phil. et théol.", 1921, pp. 169-193, y en "Revue de Phil.", 1923, pp. 248-271; Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, 4ª ed., París, 1924, pp. 200 y sigs., 531 y sigs., etc. ; Landry, en "Revue néoscolastique", 1922, pp. 257-280, 454-464; De Munnynk, *Ib.*, 1923, pp. 129-155; Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turín, 1950; Anderson, *An Introduction to the Metaphysics of S. Th.*, Chicago, 1953; Klubertans, Sí. *Th. on Analogy*, Chicago, 1960.

§ 277. Sobre las pruebas de Dios y sus fuentes: Baeumker, *Witelo*, en "Beitrage", III, 2, pp. 302 y sigs., 310, 324 sigs., 332-334; Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise in Mittelalters*, en "Beiträge", VI, 3 pp. 133-161. Sobre la angelologia: Duhem, op. cit., pp. 539 y sigs.

§ 278. Acerca de la teología: Garrigou-Lagrange, op. cit.; Sertillanges, en "Revue des Sciences phU. et theól.", 1907, pp. 239-251; Geyer, en "Philosophisches Jahrbuch", 1924, pp. 338-359.

§ 279. Los textos fundamentales para la psicología son: *Contra gent.*, II, 56-90; *Quaestio disp. de an.* y *Summa theol.*, I, q. 75-89, 118-119; Domet de Vorges, *La perception et la psychologie tbomiste*, París, 1892; Fabro, *Percezione e pensiero*, II, Milán, 1941; Hart, *The Thomistic Concept of Mental Faculty*, Washington, 1930.

§ 280. Sobre la libertad: Verweyen, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, 1909, pp.

692-713; **Gilson, *St.*** *Thomas* ***d'A.***, ("Les moralistes **chrétiens.** Textes et **commentaires"), París,** 1924; **Laporte,** en **"Revue** de **Méth.** et de **Mor.",** 1931, 1932, 1934.

§ 281. Sobre la política: **Baumann,** *Die* ***Staatslehre d.*** *h. Tb. v.* ***Aquino,*** Leipzig, 1909; **Zeiller,** *L'idèe de* ***l'état dans*** *Saint Thomas,* París, **1910;** Michel, *La* ***notion thomiste du*** *bien* ***commun,*** **París,** 1932; Cotta, // *concetto di legge nella "Summa* ***Theologica"*** *di S.* ***Tommaso d'Aquino,*** Turín, **1955;** **Gilby,** *The Politicai* ***Thought*** *of Tb.* ***A.,*** Chicago, 1958.

§ 282. Sobre la estética: De **Wulf,** en "Revue **néo-scolastique",** 1895, pp. 188-205, 341-357; **1896,** pp. 117-142; recogidos en ***Etudes historiques*** *sur* ***l'estétiqued*** *de St. Tb.* ***d'A.,*** **Lovaina,** 1896; **Valensise,** *Dell'estetica secondo i principii dell'Angelico Dottore,* Roma, 1903; Maritain, en **"Revue** des **Jeunes",** 1920; De **Munnynk,** en San *Tommaso,* **Milán,** 1923, pp. **228-246;** Eco, // *problema estetico in Tommaso d'Aquino,* Turín, 1956.

CAPITULO XVI

EL AVERROISMO LATINO

283. CARÁCTER DEL AVERROISMO LATINO

El primer efecto de la introducción del aristotelismo en la escolástica cristiana es una clara delimitación de los campos respectivos de la razón y de la fe. La razón es el dominio de las verdades demostradas y, por lo mismo, de las demostraciones necesarias y de los principios evidentes que son fundamento de las mismas; la fe es el dominio de las verdades reveladas, carentes de necesidad demostrativa y de evidencia inmediata. Esta distinción se mantiene sólidamente en toda la historia ulterior del aristotelismo escolástico y de toda la escolástica. Sin embargo, la obra de Santo Tomás no se había detenido en el reconocimiento de esta distinción: más aún, había tenido la pretensión de avanzar más allá de la misma, estableciendo al mismo tiempo la imposibilidad de una oposición cualquiera entre los dos términos. "Ya que sólo lo falso es contrario a lo verdadero, decía Santo Tomás, como resulta evidente de sus mismas definiciones, es imposible que la verdad de la fe sea contraria a aquellos principios que la razón conoce naturalmente" *(Contra Gent.*, I, 7). Toda la doctrina tomista está organizada en orden a hacer imposible esta oposición: el principio de la analogía del ser, tal como lo presenta Santo Tomás, sirve precisamente para demostrar, por un lado, que la misma consideración del ser natural tiene necesidad de una integración sobrenatural y, por otro lado, sirve para situar tal integración en aquellas zonas del ser en que la capacidad demostrativa de la razón no puede llegar ni a la afirmación ni a la negación. Considérese como ejemplo el modo de tratar Santo Tomás el problema de la creación que vendría a ser, fuera del tomismo, uno de los puntos cruciales de la disputa escolástica: la creación es una verdad de razón, es decir, demostrable; en cambio, no se puede demostrar ni que haya ocurrido en el tiempo ni que esté fuera del tiempo, por lo que es lícito creer que haya ocurrido en el tiempo (§ 278). El tomismo ha pretendido demostrar así la coincidencia de dos principios, el uno de genuina inspiración aristotélica, el otro expresivo de la posibilidad misma de la investigación escolástica: esto es, del principio por el cual "es imposible que sea falso lo contrario de una verdad demostrable" con el principio: es imposible que una verdad de fe sea contraria a la verdad demostrable".

Sin embargo, la no coincidencia de estos dos principios había sido la base del aristotelismo averroísta. El aristotelismo, o sea, la filosofía, había sido interpretado por Averroes (ciertamente en un sentido más conforme a su

intención original) como no necesitado ni susceptible de integraciones no-demostrativas: en consecuencia, según Averroes, contenía todo lo *que* el filósofo debe creer (que coincide con lo que puede demostrar) y constituye la verdadera religión del filósofo, mientras que la religión revelada no es sino un modo aproximativo e imperfecto de acercarse a las mismas verdades para quien no es capaz del camino de la ciencia y de la demostración. Desde este punto de vista, no podía excluirse la posibilidad de una oposición entre las afirmaciones de la ciencia y las creencias de la fe: aunque no se tratara de una oposición entre dos verdades sino entre dos modos de expresar la misma verdad, uno de los cuales, el de la fe, bastante más imperfecto que el otro porque aun siendo adecuado a su fin práctico (dirigir las multitudes por el camino de la salvación) carece de la necesidad racional propia de la ciencia. La expresión de "doctrina de la doble verdad", creada inmediatamente y que todavía se emplea con frecuencia, no es muy exacta con respecto a Averroes, a los averroístas y a cualquier otro punto de vista que admita la posibilidad de una oposición entre la razón y la fe: particularmente, para Averroes, la verdad es una sola. Pero, para los averroístas de los siglos XIV y XV, la expresión puede considerarse dotada de cierta verdad en el sentido de que con ella se designa toda situación que reconozca una oposición entre las conclusiones de la filosofía y las creencias de la fe y no se preocupe de eliminar o conciliar tal oposición.

En la base del mismo y como inspiración fundamental de todo el averroísmo, está el concepto de la filosofía como ciencia rigurosamente demostrativa y de la felicidad del filósofo como coincidente con la posesión de dicha ciencia; pero también forma parte del mismo el concepto de que existen, además de esta ciencia y esta felicidad, una verdad y una felicidad diversas, dadas por la fe. De esta forma, el averroísmo podía llegar y llegó al reconocimiento explícito de puntos de oposición entre los dos dominios, sin ofrecer un principio dirimente de tales contrastes. Esta fue la situación en que se colocó aquella corriente que (desde Renán en adelante) se llama *averroísmo latino*: corriente cuyo alcance nos lo han permitido conocer estudios y descubrimientos recientes, ya que las condenas teológicas a que el mismo se hallaba sometido, han impedido la difusión y publicación del material historiográfico en relación con ella. Forman parte de esta corriente Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Bernier de Nivelles y Gosuino de la Chapelle; pero apenas se sabe nada de estos dos últimos.

284. SIGER DE BRABANTE: VIDA Y OBRAS

Siger de Brabante, maestro de la facultad de artes de la Universidad de París, aparece por primera vez en la historia el 27 de agosto de 1266, a raíz de los sucesos ocurridos en aquella Universidad. La fecha de nacimiento ha sido fijada, por Mandonnet, en 1235.

En 1270, el dominico Egidio de Lessines (muerto hacia 1304) expuso en una carta dirigida a San Alberto Magno, quince tesis defendidas por los más célebres maestros de filosofía del estudio de París: 1.º El entendimiento de todos los hombres es numéricamente uno e idéntico; 2.º La proposición "el hombre entiende" es falsa e impropia; 3.º La voluntad del hombre quiere y

elige por necesidad; 4.º Todos los acontecimientos sublunares están sometidos necesariamente a los cuerpos celestes; 5.º El mundo es eterno; 6.º Nunca hubo un primer hombre; 7.º El alma, que es la forma del hombre individual, muere al morir el cuerpo; 8.º El alma separada después de la muerte no sufre el fuego corpóreo; 9.º El libre albedrío es una potencia pasiva y no activa, y es movido necesariamente por el objeto del deseo; 10.º Dios no conoce las cosas particulares; 11.º Dios no conoce lo que es diferente de sí mismo; 12.º Las acciones humanas no están regidas por la providencia divina; 13.º Dios no puede dar la inmortalidad o incorruptibilidad a una cosa mortal o corporal; 14.º El cuerpo de Cristo, que fue crucificado y sepultado, no es o no fue siempre numéricamente idéntico, sino sólo relativamente; 15.º Los ángeles y las almas son simples, pero no con simplicidad absoluta, no porque se acerquen a lo que es compuesto, sino porque se alejan de lo que es completamente simple. Las trece primeras tesis eran los principios del averroísmo parisino; las dos últimas pertenecen a la doctrina tomista, porque, en sustancia, expresan el principio de la unidad de las formas y la simplicidad de las sustancias espirituales en cuanto carecen de materia. Como respuesta y refutación de estas tesis, San Alberto escribió su tratado *De quindecim problematibus*, y, probablemente a consecuencia de la refutación de San Alberto, el arzobispo de París, Esteban Tempier, condenó las trece proposiciones a fines del mismo año 1270. Sin embargo, el averroísmo continuó su propaganda en París, dirigido por Siger y Boecio de Dacia, hasta el 7 de marzo de 1277, cuando el mismo arzobispo condenó doscientas diecinueve proposiciones, que no sólo pertenecían al averroísmo, sino a la doctrina peripatética en general. Esta segunda condena señaló el fin del averroísmo latino. El 23 de octubre de 1277 el inquisidor de Francia, Simón du Val, citó a Siger ante su tribunal para responder a la acusación de herejía. Parece ser que Siger apeló a Roma y que la condena fue confirmada. Lo cierto es que fue internado en la corte de Roma y que hubo de seguirla en sus desplazamientos. Entre 1281 y 1284, mientras la corte papal estaba en Orvieto, Siger fue asesinado por un clérigo medio loco que estaba a su servicio.

Los escritos atribuidos a Siger que, con cierto fundamento, pueden ser considerados como auténticos son los siguientes: 1° *Quaestio utrum haec sit vera: homo est animal, millo homo existente* (1268); 2° *Sophisma: omnis homine de necessitate est animal* (1268); 3° *Compendium super librum De generatione et corruptione* (después de 1268); 4° *Quaestiones in librum tertium De anima* (hacia el 1268); 5° *Quaestiones logicales*; 6° *Quaestiones supra secundum Physicorum* (hacia 1270); 7° *Impossibilia* (1271-72); 8° *Quaestiones naturales* (hacia 1271); 9° *De aeternitate mundi* (hacia 1271); 10° *Tractatus de anima intellectiva* (1272-73); 11° *De necessitate et contingentia causarum* (hacia 1272); 12° *Quaestiones naturales* (hacia 1273); 13° *Quaestiones super II-VII Metaphysicorum* (1272-74); 14° *Quaestiones morales.*

Parte de estas obras han sido publicadas por historiadores recientes y otras han sido reproducidas en extractos y resúmenes. Hay otros muchos escritos que se le atribuyen a Siger, pero algunos se han perdido y otros son de autenticidad dudosa o discutida.

285. SIGER: NECESIDAD DEL SER Y UNIDAD DEL ENTENDIMIENTO

La fidelidad de Siger al aristotelismo averroísta aparece claramente en la *quaestio*: si es verdadera la proposición "el hombre es animal", suponiendo que no exista ningún hombre. En efecto, esta cuestión toca a la distinción real entre esencia y existencia, que había servido a Santo Tomás para reformar el aristotelismo. Siger contesta que "si se suprimen los hombres individuales, se suprime aquello sin lo cual la naturaleza humana no puede subsistir y, por lo tanto, se suprime la propia naturaleza humana". Si se destruyen los individuos, el hombre ya no es nada; por ello, no se le puede llamar animal ni ninguna otra cosa. Esencia y existencia no pueden separarse, ni siquiera en las cosas finitas.

Con ello, el principio que Santo Tomás utilizó para demostrar que el ser de las cosas finitas es un ser *creado* y supone una intervención activa de Dios, era eliminado; y Siger volvía al principio aristotélico (que el averroísmo conservó) de que el ser, en su estructura universal, es necesario y eterno. Por consiguiente, admitía la eternidad de la materia, del movimiento y de las especies, y afirmaba el principio de que ninguna clase de entes empieza a ser en el tiempo *(De an. intell.*, ed. Mandonnet, II, 159). Por lo tanto, incluso el alma intelectiva es eterna, y de ninguna manera es una parte o facultad del alma humana. Está unida al cuerpo sólo porque coopera con él en un único trabajo *(opus),* que es el entender. Pero no se multiplica al multiplicarse los cuerpos, sino que es numéricamente una e idéntica en todos los hombres. Ocurre con ella lo que con cada especie (por ej., "hombre") que es participada de varios individuos que difieren entre sí materialmente y también numéricamente, pero que, lo mismo que *su forma*, permanece única e indivisa y no se multiplica al multiplicarse los individuos (*De an. intell.,* 7).

El *De unitate intellectus* de Santo Tomás, que algunos manuscritos indican está dirigido contra Siger *(contra magistrum Sogerum)*, debió ser escrito para refutar otra obra de Siger, pero no contra el *Acerca del alma intelectiva* qué se ha conservado, y más bien parece ser una respuesta a las objeciones de Santo Tomás. La principal de estas objeciones es, como ya hemos visto (§ 279), que si el entendimiento fuera una sustancia separada, el hombre no podría conocer, y a ello Siger responde que el entendimiento actúa en el hombre no como un motor, sino *operans in operando,* es decir, como principio director de su actividad intelectual.

Precisamente, en la medida en que el sabio participa en la acción del entendimiento activo o, por lo menos, deja que esta acción opere en él, alcanza el sabio aquella felicidad puramente contemplativa que puede lograr ya en este mundo, tal como Siger afirmaba en un tratado que se ha perdido (De *felicitate*), pero de cuyas ideas quedan ciertos vestigios en algún averroísta del renacimiento, especialmente en Nifo.

286. SIGER: LA ETERNIDAD DEL MUNDO Y LA DOBLE VERDAD

La unidad y la eternidad del entendimiento era una tesis que, en la filosofía de Siger, lo mismo que en el aristotelismo árabe, estaba íntimamente unida a la de la *necesidad del ser* en general y constituía un simple corolario de este principio más general. Con este mismo principio

guarda relación otra tesis típica del averroísmo, la de la eternidad del mundo. En efecto, si el mundo es necesario no puede haber tenido principio y es eterno. Y Siger afirma que el mundo es necesario como verdad demostrada, que deriva de la misma necesidad del ser divino. Porque Dios es necesariamente primer Motor o primer Agente y, como tal *siempre* está en acto; por lo tanto, es menester que *siempre* se mueva y actúe. Desde este punto de vista, la creación no es un acto libre de Dios sino que deriva de su misma necesidad; y de esta misma necesidad deriva también el *ciclo* inmutable de la creación por el cual todas las cosas retornan periódicamente a las mismas condiciones, a base del movimiento de los cielos que es el medio por el cual actúa en el mundo la necesidad divina. "Así sucede, dice Siger (*Ibid.*), con las opiniones, las leyes y las religiones: todas las cosas inferiores recorren un ciclo determinado por la rotación de los cuerpos celestes, aunque los hombres no recuerden el retorno periódico de muchas de ellas, a causa de la lejanía en el tiempo". *(De an. intell.*, *7).* Con ello, Siger se relacionaba, a través de Averroes, con la concepción griega del devenir cíclico del mundo; y al admitir la subordinación de todos los acontecimientos sublunares a los movimientos celestes, confirmaba el determinismo astrológico de los musulmanes. "Sin embargo, estas proposiciones, añade, las enunciamos según las opiniones del filósofo, pero sin afirmar que sean verdaderas." Las mismas reservas tiene al hablar de la separación del entendimiento. "Si la santa fe católica es contraria a la opinión del filósofo, nosotros nos inclinamos a aquélla ahora y en cualquier otra circunstancia."

Santo Tomás, refiriéndose en el *De unitate* (cap. 25) al autor que pretende refutar, cita sus palabras: "Mediante la razón concluyo necesariamente que el entendimiento es numéricamente uno, pero por la fe estoy seguro de lo contrario.'' Esta es la expresión típica de la doctrina de la *doble verdad*, y contra ella, Santo Tomás puede objetar que, en tal caso, la fe sería contraria a la razón y, por tanto, a la verdad necesaria, es decir, falsa. Las expresiones que encontramos en las obras conocidas de Siger no son tan enérgicas como la citada por Santo Tomás. Mas su sentido es quizá el mismo, pues el filósofo, o sea Aristóteles, es la encarnación misma de la razón tanto para Siger como para Averroes y el mismo Santo Tomás, y la imposibilidad de reducir su opinión a las enseñanzas de la fe supone una oposición insalvable entre dos ordenes de verdad: la filosófica fundada, como dice Siger "en la experiencia humana y en la razón" y la de la fe, fundada en la revelación.

287. BOECIO DE DACIA

Esta oposición entre los dos órdenes de verdades aparece todavía mucho más clara en la obra del danés Boecio de Dacia, alumno de Siger y también como él maestro de París. Boecio escribió, además de los *Comentarios* a las obras de Aristóteles, un tratado lógico *De modis significandis* y otras obras más: *De summo bono; De somniis; De mundi aeternitate*: este último, editado recientemente, es de mucha importancia para la historia del averroísmo.

Ya se ha visto que el principio fundamental que el averroísmo latino toma del aristotelismo árabe es el de la *necesidad* del ser en general: de este principio derivan las dos tesis típicas de este averroísmo, la eternidad del mundo y la eternidad del entendimiento activo. Boecio afirma claramente el principio de la necesidad como exigencia de toda consideración racional o natural del mundo. En efecto, desde el punto de vista racional, la naturaleza es "el primer principio en el género de las cosas naturales y también el primer principio que el filósofo natural puede considerar" *(De mundi aet.*, ed. Sajo, p. 96-97). Lo cual quiere decir que, más allá de la naturaleza, hablando racional y humanamente, no hay un principio superior; y que el mundo puede y debe explicarse a base de su principio inmanente que no se refiere a nada superior a la naturaleza o distinto de ella. Desde el punto de vista de la filosofía natural, la creación es, por tanto, imposible: "posible" o "imposible" son calificativos que el filósofo emplea "a base de las razones que son investigables por el hombre", ya que en cuanto abandona estas razones, deja de ser filósofo. "La filosofía no se funda en las revelaciones ni en los milagros" (*Ibid.*, p. 117). Pero lo que es imposible para la filosofía no es absolutamente imposible o en sí, ya que se denomina imposible sólo en el ámbito de un universo de discurso en el que valen como decisivas las razones naturales y los principios en que éstas se fundan. Fuera de este universo, la creación puede admitirse como posible: posible, se entiende, para una causa mayor que toda causa natural": o sea, que no conozca o trascienda las limitaciones y comportamientos propios de las causas naturales. Para una causa así puede ser posible aquella creación del mundo que es racionalmente imposible; el reconocimiento de los diversos universos de discurso, paralelos e irreducibles, en que se sitúan aquella posibilidad y esta imposibilidad es la única "concordia" que, según Boecio, puede haber entre la filosofía y la fe.

Este punto de vista hacía naturalmente imposible la investigación escolástica y la ciencia teológica que era el culmen o la hija predilecta de esta indagación: con lo cual se explica por qué fue siempre considerado como un escándalo mientras la escolástica se mantuvo viva como única forma posible de filosofía y por qué también fue siendo admitido y reconocido a medida que el problema escolástico caminaba hacia su disolución.

BIBLIOGRAFÍA

§ 284. Hasta hace muy poco no ha podido explicarse adecuadamente la figura de Siger. Las investigaciones de Hauréau ("Journal des savants", 1886, 176-183; *Histoire litt. de la France*, vol. 30°, 1888, 270-279; *Notices et extraits*, V, 88-89) y de Denifle (*Chart. Univ. Paris*, I, 487, 556) habían puesto en claro que las condenas pronunciadas en 1270 y 1277 por el obispo de París Esteban Tempier iban dirigidas sustancialmente contra la enseñanza de Siger. Pero cuando Baeumker publicó en 1898 los *Impossibilia* (en "Beiträge", II, 6) los consideró (confirmando la opinión de Hauréau) como un escrito polémico de autor desconocido contra Siger, a excepción de solo seis tesis que parecían ser del propio Siger. Mandonnet *(Siger de Brabante et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, I, Lovaina, 1911, p. 119 y sigs.), ha demostrado que todo el escrito pertenece a Siger y que está constituido por una serie de sofismas que, según costumbre de la Edad Media, se discutían y rebatían en cátedra, en presencia del maestro (en este caso, Siger). El escrito es la *reportatio*, el informe escrito, recogido por un alumno de Siger, de los ejercicios dialécticos que se

tenían en clase. Al mismo género pertenecen los *Impossibilia* de Siger de **Courtrai,** que se ha confundido mucho tiempo con Siger de Brabante. De él sabemos que **fue** Maestro de artes en 1309, miembro de la **Sorbona** en 1310 y **Deán** de Santa María de **Courtrai** desde **1308** hasta **1330.**

Los escritos de Siger han sido **editados (parcialmente)** en las dos obras que *se* citan mis abajo de Mandonnet y de Van **Steenberghen.** La carta de Egidio de Lessines ha sido editada por primera vez por Mandonnet. II, 29 y sigs.

Que el *De unitate intellectus* de Santo Tomás no es una refutación del *De anima intellectiva* de Siger (como **afirmaba** Mandonnet) sino mas bien este último tratado una respuesta al primero, lo ha demostrado por primera vez Chossat, *Saint Thomas d'Aquin et Siger de Brabant*, en **"Revue** de **Phil."**, 1914, 553 y **sigs.**, confirmándolo Nardi en *Tommaso d'Aquino. Opuscoli e testi filosofici,* II, 7-8; por **Octaviano,** *Intr. alla traduzione dell'opuscolo tomistico*, Lanciano, 1935.

Sobre la doctrina de la doble verdad: Gilson, *La doctrine de la doublé vérité*, en *Etudes de phil. médiév.*, p. 51.

Sobre Siger: P. Mandonnet, S. *de B. et l'averroïsme latin du XIIIe siede,* 2ª ed. en 2 **vols., Lovaina, 1908-1911**; F. Van Steenberghen, S. *de B. d'après ses oeuvres medites, 2* **vols., Lovaina,** 1931-1942 (con amplia bibliografia); C. **A.** Graiff, *S. d. B. Questions sur la Métaphysique*, Lovaina, 1948; J. J. Duin, *La doctrine de la Providence dans les écrits de S. de B.*, Lovaina, 1954 (con **bibl. completa).** También es importante para los escritos perdidos, B. Nardi, *S. de B. nel pensiero del Rinascimento italiano,* Roma, 1945.

§ 287. De Boecio: *De summo bono* y *De somniis,* ed. **Grabmann,** en *Mittelalterliches Geistesleben*, II, p. **200-224**; *De mundi aeternitate*, ed. Sajó, Budapest, 1954.

Gregory, *Discussioni sulla doppia verità,* en "Cultura e scuola", Roma, 1962, p. 99-106 (con **bibl.).**

CAPITULO XVII

LA LOGICA DEL SIGLO XIII

288. EL DESARROLLO DE LA LOGICA MEDIEVAL

Cuando, hacia mediados del siglo XIII, la lògica empezó a considerarse en estrecha relación con la gramática y, por lo tanto, como doctrina de los términos, es decir, de las palabras, consideradas como signos convencionales de las cosas, esta concepción se opuso como *vía moderna* a la concepción tradicional de la lógica designada con el nombre de *vía antigua.*

A las dos partes de la lógica aristotélica que ahora se dividen en *ars vetus*, comprendiendo las *Categorías y* la *Interpretación,* y *ars nova,* que abarca los *Analíticos primeros y segundos,* los *Tópicos* y los *Elencos sofísticos,* se añade con arreglo a la nueva orientación, otro cuerpo de doctrina constituido por el estudio de las *propiedades de los términos.* En este estudio es donde más toma cuerpo la orientación terminista o nominalista de la lógica del siglo XIII. Aparece ya en la lógica de Guillermo Shyreswood (muerto en 1249) y de Lamberto de Auxerre, pero se difundió, sobre todo, por obra de Pedro Hispano, autor del más famoso compendio medieval de lógica. En los escritos de estos autores y de otros más que siguieron sus huellas, no se esclarece lo más mínimo la diferencia entre el planteamiento conceptual propio de la lógica entendida como estudio de las propiedades de los términos y la lógica aristotélica. Los tratados respectivos quedan simplemente yuxtapuestos; la lógica aristotélica se sustrae a sus numerosas implicaciones ontológicas y metafísicas y se reduce todo lo posible a su esqueleto formal. Pero el tratado de los problemas ontológicos y gnoseológicos que aparecen siempre implicados en los tratados de lógica, se efectúa de conformidad con la nueva orientación nominalista que comienza a predominar a partir de la segunda mitad del siglo XIII. Esta orientación se debe en buena parte a Abelardo cuyo planteamiento ontológico y gnoseológico repite; pero los conceptos de que se vale están tomados de la lógica estoica, conocida a través de las obras de Cicerón y de Boecio. Y como la lógica estoica se apoyaba en el razonamiento hipotético y, en eJ órgano aristotélico, el razonamiento hipotético es propio de la *dialéctica* como facultad de lo probable, resulta que la dialéctica, precisamente en este sentido de ciencia probable comienza a predominar sobre la lógica y a englobar a toda la lógica en sus procedimientos. Dice Pedro Hispano: "La dialéctica es el arte de las artes, es la ciencia de las ciencias que abre el camino a los principios de todos los métodos. En efecto, sólo la dialéctica discute con probabilidad los principios de todas las demás artes, por lo cual

debe ser la primera en la adquisición de las ciencias" *(Summulae logicales*, I, 10). Conforme al espíritu de la lógica estoica, la lógica terminista es fundamentalmente empírica. Los términos cuyas propiedades considera, no indican formas sustanciales ni expresan las estructuras necesarias del ser o el ordenamiento ontológico del mundo, sino que señalan solamente *objetos de experiencia:* cosas o personas, o también otros términos. De ahí que su propiedad fundamental sea la *suposición (suppositio):* es decir, aquella por la cual, en todos los enunciados y razonamientos en que recurren, ellos *están por* (*supponunt pro)* tales objetos y por ninguna otra forma, estructura o entidad de cualquier clase. La doctrina de la *suppositio* es la primera característica de la nueva lógica. La segunda es la importancia que en la misma adquiere la doctrina de las *consequentiae*, o sea, de los razonamientos inmediatos (sin término medio) que eran propios de la lógica estoica. Invirtiendo el procedimiento característico de Aristóteles que trata de reducir al silogismo todo tipo de razonamiento, los lógicos terministas procuran reducir a una conexión del tipo "si... entonces ' toda forma de razonamiento, incluido el silogismo.

De este modo, el desarrollo de la lógica seguía las nuevas orientaciones de la investigación filosófica que, del campo de la teología en el que se había mantenido durante el primer período de la escolástica se iba acercando cada vez más a los de la física y la antropología, considerados como más accesibles a la capacidad de la razón humana y más fecundos en resultados positivos. Lógica terminista, nominalismo e investigación física y antropológica son los tres aspectos que caracterizan a la escolástica de la segunda mitad del siglo XIII y del XIV. Dichos aspectos hacen que la escolástica de este período adopte una actitud sustancialmente crítica con relación a los problemas que preocuparon con mayor atención a la escolástica anterior: orientación esta que lleva a una revisión de los conceptos de la metafísica tradicional y al escepticismo teológico.

289. PEDRO HISPANO

Pedro Hispano (*Hispanus*) nació en la segunda década del siglo XIII en Lisboa. Estudió en París con Guillermo Shyreswood, del que probablemente tomó las directrices de su lógica. Fue obispo cardenal de Tusculo, y en 1276 fue nombrado Papa, adoptando el nombre de Juan XXI; pero al año siguiente murió. Alcanzó fama como médico y nos ha dejado numerosas obras o traducciones de libros de medicina. Pero su importancia en el campo filosófico es debida a su compendio de lógica, que probablemente escribió en Siena, donde enseñó y que lleva el titulo de *Summulae logicales*. Esta obra tiene idéntico contenido que la *Sinopsis de la lógica aristotélica*, escrita en griego y atribuida a Miguel Psello (1018-1078 ó 1096), y ha sido considerada como traducción de la obra de Psello. En realidad, la *Sinopsis* atribuida a Psello es la traducción griega de las *Summulae logicales* de Jorge Scholarios (1400-1464). En esta obra de las *Summulae,* aparecen por primera vez las vocales. palabras y versos mnemotécnicos que luego se emplearon corrientemente en la enseñanza de la lógica. Así, por ejemplo, se indica con la *A* la

proposición universal afirmativa, con la *E* la universal negativa, con la / la particular afirmativa y con la *O* la particular negativa, con arreglo a los siguientes versos:

A adfirmat, negat E, sed universaliter ambae,
I firmat, negat O, sed particulariter ambae.

Para indicar las figuras y los modos del silogismo, se emplearon las palabras mnemónicas *Barbara, Celarent, Darii, Ferio,* etc., cuyas vocales indican la cantidad y la cualidad de las proposiciones que constituyen las premisas y la conclusión del silogismo. Así, en el silogismo *Barbara,* tanto las premisas como la conclusión son universales afirmativas. El escrito se divide en siete tratados: 1° la enunciación; 2° los universales; 3° los predicamentos; 4° el silogismo; 5° los lugares dialécticos; 6° los sofismas; 7° las propiedades de los términos. Los seis primeros tratados exponen la lógica de Aristóteles. El séptimo, la lógica nueva, es decir, la terminalista.

Las propiedades de los términos considerados en esta última parte son la suposición, la ampliación, la restricción, la apelación, la distribución. Pero la mas importante de todas ellas es la suposición cuya teoría constituye la parte central de la lógica nominalista. La suposición se distingue de la significación en que, a diferencia de ésta, es propia no del término aislado sino del término en cuanto se repite en las proposiciones y constituye su dimensión semántica. Dice Pedro Hispano: "La suposición y la significación difieren en que la significación es la imposición de una voz a la cosa significada mientras que la suposición es la acepción del mismo término ya significante para cualquier otra cosa; por ejemplo, cuando se dice 'el hombre corre' este termino 'hombre' alude a Sócrates, a Platón, o cualquier otro. La significación es antes que la suposición, pero no son idénticas ya que el significar es propio de la voz y el suponer lo es del término ya compuesto de voz y significación" (*Summulae*, 6, 03). La distinción entre las diversas especies de suposición y los problemas a que las mismas dan origen son la materia del tratado de esta parte de la lógica y constituyen los puntos de disención y discusión entre los mismos lógicos de la *via moderna.* Aquí nos referimos solamente a aquella distinción que, formulada por Pedro Hispano, ha sido luego aceptada por los lógicos posteriores, es decir, la distinción entre suposición simple y suposición personal. Existe suposición *simple* cuando el término común se emplea para la cosa universal que el mismo representa, como cuando se dice "el hombre es una especie": en cuya proposición el término "hombre" está en lugar del hombre en general y no por un individuo humano determinado. En cambio, hay suposición *personal* cuando el término común está en lugar de los individuos comprendidos por el mismo, como en la proposición "el hombre corre", el término hombre está en lugar de los individuos humanos, o sea, en lugar de Sócrates, de Platón y de otros. La doctrina de la suposición es el mejor instrumento forjado por la lógica medieval para un uso empírico de la misma lógica, es decir, para un uso que no concierne a entidades de orden metafísico o teológico, sino a realidades o conceptos que entran dentro de los límites de la experiencia o, de todas maneras, son accesibles al hombre.

290. RAMÓN LLULL (RAIMUNDO LULIO)

En la historia de la lógica universal, Raimundo Lulio ocupa un lugar aparte. Nació en Palma de Mallorca, en 1232 ó 1235. Primero fue cortesano en la corte de Jaime II; pero a consecuencia de una visión abandonó la vida mundana y se dedicó a la vida religiosa (1265). Quiso entonces dedicarse a luchar contra el Islam y escribió muchas obras contra la filosofía de los musulmanes, en especial contra el averroísmo; pero, entretanto, se ocupaba de otras materias, sobre todo de lógica. A partir de 1287, Raimundo Lulio empezó a viajar de ciudad en ciudad para propagar sus ideas. En 1288, en París, dio lecciones acerca de su *Ars generalis*, pero con escaso éxito. Pasó luego a Túnez, Nápoles y Oriente; regresó por el mismo camino y volvió de nuevo a visitar las ciudades europeas. En 1314 se embarcó rumbo a Túnez, y, según la leyenda, murió lapidado por los musulmanes el 29 de junio de 1315. Su actividad literaria fue vastísima y muy varia. Escribió poemas, novelas filosóficas, obras de lógica y de metafísica, tratados místicos.

Su hostilidad contra la filosofía musulmana, especialmente contra el averroísmo, deriva de la convicción de que la fe puede demostrarse con razones necesarias. La diversidad y oposición que el averroísmo señalaba entre razón y fe, hacen que Raimundo Lulio sea un encarnizado enemigo suyo. Según él, la misma re crea en el creyente las razones necesarias que la justifican. De este modo, la fe se convierte en instrumento del entendimiento, ya que el fin del entendimiento no es creer, sino entender, y la fe es la intermediaria entre el entendimiento y Dios, ya que gracias a ella el entendimiento puede elevarse hasta Dios y saciarse así en su primer objeto *(Ars magna,* IX, 63). Pero la importancia de Raimundo Lulio consiste en su idea de una lógica que él concibe como ciencia universal, base de todas las ciencias, concepto que expone en su tratado llamado *Ars magna et ultima.* Ya que cada ciencia tiene sus propios principios, diferentes de los principios de las demás ciencias, ha de haber una ciencia general, en cuyos principios estén implícitos los principios de las ciencias particulares, como lo particular está comprendido en lo universal. Mediante esta ciencia general, las demás ciencias pueden aprenderse fácilmente (*Ibid.*, proemio, edición Zetzner, p. 218). Esta ciencia no es la metafísica, porque no toma en consideración el ser, sino que únicamente tiene en cuenta los términos de cuya combinación pueden resultar los principios de todas las ciencias. Estos términos son nueve predicados absolutos (bondad, grandeza, eternidad o duración, potencia, sabiduría, voluntad, virtud, verdad, gloria); nueve predicados relativos (diferencia, concordancia, contrariedad, principio, medio, fin, mayoría, igualdad, minoría); nueve cuestiones (sí, qué, de qué, por qué, cuánto, cuál, cuándo, dónde, de qué modo o con qué); nueve sujetos (Dios, ángel, cielo, hombre, imaginación, sensibles, vegetativos, elementales, instrumentales); y además, nueve virtudes y nueve vicios.

El *ars magna* ha de consistir esencialmente en la facultad de combinar los citados términos de modo que se formen con ellos todas las verdades naturales que el entendimiento humano puede alcanzar. El *ars magna* es, por consiguiente, en verdad, el arte de combinar los términos simples, para el descubrimiento sintético de los principios de las ciencias. Este concepto del arte combinatoria despertó en el Renacimiento entusiastas seguidores, entre

ellos Agrippa, Carlos Bovillo y Giordano Bruno. El propio Leibniz, más tarde, recogió el concepto luliano de un arte combinatoria como base de una lógica inventiva, es decir, dirigida a descubrir por vía sintética las verdades de las ciencias. Y es ésta precisamente la originalidad del *ars magna* de Raimundo Lulio. En una época en que la lógica se concebía como ciencia analítica exclusivamente, como procedimiento que se limita a descomponer el pensamiento en sus términos, para estudiar estos términos independientemente, Lulio propone la necesidad de un procedimiento sintetico e inventivo que no se limite a analizar las verdades conocidas, sino que sirva para descubrir otras nuevas. Se trata de una aspiración utópica, que se ha asomado varias veces a la historia del pensamiento. Reducir el largo y paciente trabajo de investigación, que cada ciencia supone y por el cual avanza, a una técnica sencilla y abreviada, que puede aplicarse a todas las ciencias, sea cual sea el objeto a que cada una de ellas tiende a alcanzar, es un ideal demasiado atrayente para que el hombre no se detenga en él alguna vez con complacencia. Es, sin embargo, un ideal utópico, porque toda ciencia, a medida que avanza, construye su lógica, esto es, la disciplina de su investigación; y esta disciplina no puede ser conocida de antemano ni aplicada automáticamente a todas las ciencias. Pero tal vez se pueda ver en el ideal del *ars magna* de Lulio la primera manifestación de la conciencia del carácter constructivo y sintético de la disciplina de la investigación científica.

BIBLIOGRAFÍA

§ 288. Sobre la polémica entre vía antigua y vía moderna: Prantl, *Gesch. der Logik*, II, pp. 261 y sigs.; III, p. 26, n. 103; IV passim.

§ 289. Las *Summulae logicales* de Pedro Hispano fueron editadas por primera vez en 1480 y han tenido después numerosas ediciones en el siglo XVI, además de otras dos ediciones recientes: bajo el cuidado de Mullally, Notre Dame (Ind.), 1945 y de Bochensky, Turín, 1947. En esta última aparecen abreviadas y ordenadas en doce tratados, en lugar de en siete. En las citas del texto se ha seguido esta última edición. Otras obras: *Obras filosóficas*, ed. Alonso, 3 vols., Madrid, 1942-1952.

La *Sinopsis* atribuida a Psello fue considerada el original de la obra de Pedro Hispano por su primer editor Ehinger en 1597 y la opinión fue aceptada por Brucker, *Historia Critica Philosophiae*, III, Leipzig, 1743, p. 817; y después recogida por Prantl, *Gesch. der Logik*, II, p. 264; III, p. 18. Esta opinión fue combatida por Thurot en "Revue Archéol.", X, p. 267-281 y en "Revue Critique", 1868, p. 194-203, el cual vio, en cambio, en la *Sinopsis* la traducción de las *Summulae logicales* de Pedro Hispano. Esta opinión, confirmada por Stapper, *Papst Iohannes XXI*, Münster, 1898, p. 16 y sigs., y por Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siede: M. Psellos*, París, 1920, p. 39-42 puede considerarse ahora como definitivamente establecida.

E. Arnold, *Zur Geschichte der Suppositionslehre*, en "Symposion", III, Munich, 1952. Bibliografía sobre Pedro Hispano, en "Riv. Portuguesa de Fil.", 1952.

§ 290. . La primera traducción completa de las obras de Lulio fue impresa en Estrasburgo (Argentorati), 1598, y luego reimpresa en Maguncia, 1721-1742, y comprende diez volúmenes en folio; además *Obras originales de R. L.*, Palma, 1906 y sigs.; *Opera latina*, Palma, 1952; *Obres essencials*, Barcelona, 1957-1960.

Sobre la actividad de Lulio contra el averroísmo: Renan, *Averroes et l'averroïsme*, p. 255 y sigs. Sobre la relación de Lulio con la filosofía árabe: Keicher, en "Beiträge", VII, 4-5, 1909. Sobre la lógica: Prantl, *Gesch. der Logik*, III, p. 145-177. Sobre la mística: Probst, en "Beiträge", XIII, 2-3, 1914. Sobre la figura de Lulio en general: Probst, *Caractère et origine des idees du bienbeureux Raymond Lulle*, Toulouse, 1912.

Ottaviano, *L'ars compendiosa de R. L., avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle*, París, 1930 (con bibl.); Paolo Rossi, *Clavis universalis*, Milán, 1960, *passim*. Cfr. también sobre todos los aspectos de la obra de Lulio los fascículos de los "Estudios Lullianos", Palma, 1957 y sigs.

CAPITULO XVIII

LA POLEMICA EN TORNO AL TOMISMO

291. LA LUCHA CONTRA SANTO TOMAS

Contra el averroísmo se habían hallado coaligadas las fuerzas de la tradición platonicoagustiniana y del nuevo aristotelismo de San Alberto y Santo Tomás. Pero este aristotelismo representaba, para la orientación tradicional de la escolástica, una desconcertante desviación de los cánones interpretativos que ella seguía desde tantos siglos. A pesar del equilibrio evidente de la síntesis tomista, que al reconocer la relativa autonomía de la razón, como se había encarnado y expresado en la filosofía de Aristóteles, la empleaba como dócil instrumento para la explicación y defensa de la verdad revelada, la separación que esta síntesis señalaba de la que hasta entonces había constituido el camino maestro de la interpretación dogmática, debía provocar luchas y contraposiciones. Así fue, en efecto.

En la condenación pronunciada el 7 de marzo de 1277 por el obispo de París, Esteban Tempier (§ 284), estaban comprendidas, entre diversas proposiciones averroístas, algunas tesis de Santo Tomás, y precisamente las que se refieren al principio de individuación y la negación de que las sustancias intelectivas están provistas de materia. Eran las tesis que más se oponían a la doctrina platonicoagustiniana, tal como había sido expuesta, por ejemplo, en la *Summa* de Alejandro de Hales. Poco tiempo después, el 18 de marzo del mismo año, el arzobispo de Canterbury, Roberto Kilwardby, condenaba también la otra doctrina típica del tomismo, *la unidad de la forma sustancial en el hombre,* esto es, la afirmación de que "el alma vegetativa, sensitiva e intelectiva, constituyen una única forma simple". Era el otro punto *en* que el tomismo significaba una neta separación del agustinismo tradicional. La condenación era tanto más significativa cuanto provenía de un dominico, un cofrade de Santo Tomás.

Roberto Kilwardby, inglés de nacimiento, había estudiado en París y allí había conseguido el título de *Magister artium.* Vuelto a Inglaterra, había entrado en la orden de los dominicos, y había enseñado (1248-1261) como maestro de Teología en Oxford. En 1272 fue arzobispo de Canterbury. Fue hecho cardenal en 1278 y murió en Viterbo el año 1279. Es autor de un *Comentario* de las obras de lógica de Aristóteles, Porfirio, Boecio, de la *Física* y *Metafisica* de Aristóteles, de un *Comentario a las Sentencias* y de una introducción a la filosofía, *De ortu et divisione philosophiae*, en el cual se utilizan igualmente fuentes cristianas y árabes. Estos escritos han quedado inéditos y solamente los eruditos modernos han publicado extractos y datos

sobre ellos. Kilwardby vuelve a la tradición agustiniana, y polemiza vivamente contra Santo Tomás. Defiende, con San Buenaventura, la doctrina, que San Agustín había tomado de los estoicos, de las razones seminales. La "materia prima natural" debe entenderse no ya como falta de forma y actualidad, sino como algo "dotado de dimensiones corpóreas e impregnado de las *razones seminales* u *originales*, de las cuales deben ser producidas las formas de todos los cuerpos específicos". Insiste, contra Santo Tomás, en la distinción entre las diversas partes del alma humana. El alma humana no es simple, sino compuesta: en ella, las partes vegetativa, sensitiva e intelectiva, son esencialmente distintas y constituyen una unidad, solamente por su orden y unión natural.

La condenación contra Santo Tomás fue confirmada por el seguidor y sucesor de Kilwardby en la cátedra arzobispal de Canterbury, Juan Peckham, el 29 de octubre de 1284 y el 30 de abril de 1286, sobre todo por lo que se refiere a la unidad de la forma-alma en el hombre. Peckham, que nació en el 1240, había estudiado en París, con San Buenaventura, y pertenecía a la orden franciscana. Enseñó teología en París y Oxford, en 1276 llegó a ser lector del Santo Palacio de Roma, y en 1279, arzobispo de Canterbury. Murió el 8 de diciembre de 1292. Buena parte de sus escritos ha quedado inédita. Compuso *Collectanea bibliorum*, sobre la concordancia entre los libros bíblicos, obras de física (*Perspectiva Communis, Tractatus sphaerae, Theorica planetarum*); un *Comentario al Libro I de las Sentencias*, un escrito *Sobre la Etica* y una serie de escritos exegéticos y polémicos en defensa del ideal de pobreza de los franciscanos. Son notables, por la polémica entre agustinismo y tomismo, las *Cartas*, algunas de las cuales han sido publicadas recientemente. En una de ellas, de 1.° de junio de 1285, después de haber condenado las novedades introducidas en teología durante los últimos veinte años, enumera los puntos básicos del agustinismo, a los que la orden franciscana, con Alejandro y San Buenaventura, se había mantenido fiel, en las doctrinas de la ley eterna, y de la luz inmutable, de las potencias diversas del alma y de las razones seminales que se encuentran en la materia. En una *quaestio disputata* sobre la luz eterna como guía del saber humano (ed. Quaracchi, p. 180), pone tres condiciones del conocimiento: la luz creada, pero imperfecta, del entendimiento humano; la luz increada y sobrerresplandeciente, y el entendimiento posible, que aprehende la especie inteligible.

En el mismo plano polémico de Peckham se mueve su compatriota y hermano de religión Guillermo de la Mare, que enseñó en Oxford y murió en el 1298 y fue autor de un *Correctorium fratris Thomae*, en el cual están indicadas y censuradas ciento dieciocho proposiciones, sacadas de las obras mayores de Santo Tomás (*Summa, Quaest, disputatae, Quaest. quodlibetales y Sententiae*). Mientras el general de los franciscanos prescribía en el capítulo de Estrasburgo de 1282 no difundir las obras de Santo Tomás si no estaban provistas de los comentarios de Fray Guillermo, la orden dominicana reaccionaba con varios *Correctoria* o *Defensoria Corruptorii fratris Thomae* (de esta manera se deformaba satíricamente el título del escrito de Guillermo). El más importante de tales *Correctoria* es el que se atribuye falsamente a Egidio Romano (§ 294), que ha sido muchas veces impreso. Pero se sabe de otros cuatro, inéditos.

292. MATEO DE ACQUASPARTA

Mientras la lucha contra el tomismo se manifestaba así en el plano de la condenación y censura dogmática, se desarrollaba en el plano doctrinal la polémica contra las posiciones filosóficas del tomismo.

Mateo, nacido en Acquasparta, de Umbría, entre el 1235 y el 1240, franciscano, estudió en Todi y fue discípulo de San Buenaventura en París. Enseñó en París como maestro de Teología. En el 1281 sucedió a Peckham como lector del Santo Palacio de Roma. Fue nombrado general de la orden en 1287, cardenal en 1288, obispo-cardenal de Porto y Rufina en 1291. Obtuvo cargos políticos del papa Bonifacio VIII, de quien fue amigo. Murió el 29 de octubre de 1302. Escribió un *Comentario a las Sentencias,* un *Comentario a la Biblia, Cuestiones disputadas.* Solamente estas últimas han sido editadas recientemente en la parte que concierne al conocimiento.

Mateo resucita de lleno la doctrina típica del agustinismo: el conocimiento dirigido por la luz divina. Contra el escepticismo de la Academia Nueva, sostiene que hay dos órdenes de conocimientos absolutamente ciertos: el hecho de la autoconciencia, por un lado, y los axiomas de la lógica y las proposiciones de la aritmética, por otro. La posibilidad de tales conocimientos está en la luz divina. No basta, para ellos, la luz natural de la inteligencia humana, si ésta no se relaciona con la luz eterna, que es el fundamento perfecto y suficiente del conocimiento y si no la alcanza y la toca, de alguna manera, en su grado supremo. "Todo lo que se conoce con absoluta certeza, se conoce en las razones eternas y en la luz de la verdad primera." (Edic. Quaracchi, 1903, 261). Este principio es contrapuesto por Mateo a la doctrina de Santo Tomas (que él indudablemente incluye entre los *quidam philosophantes*, contra los cuales polemiza), doctrina según la cual basta la acción del entendimiento agente para abstraer las especies de las cosas y determinar así el verdadero conocimiento de ellas. Y es natural que él rechace la doctrina tomista aduciendo la autoridad de San Agustín: "No se puede destruir desde sus fundamentos la doctrina del bienaventurado Agustín: él es el doctor príncipe *(doctor praecipuus*) que los doctores católicos, y sobre todo los teólogos, deben seguir" (*Ibid.*, 252). Y de hecho el conocimiento tiene por objeto la *esencia* de las cosas; pero tal esencia no se puede alcanzar sin la ayuda de la luz divina. Al conocer, por ejemplo, el concepto de hombre, o de otra cosa particular que tenga una esencia determinada, yo no conozco una nada, ni siquiera un ente en potencia, y tampoco solamente algo aprehensible, que subsista tan sólo como tal: conozco una verdad eterna. Ahora bien, esta verdad eterna no puede tener su fundamento en la cosa, ya que ésta cambia, pero la verdad no, y vale aunque la cosa no exista. La afirmación "el hombre es un animal racional" es verdadera, aunque no exista ningún hombre. Tampoco puede una verdad eterna fundarse en el entendimiento, ya que el entendimiento es mudable y aquella verdad vale, aunque no exista ningún entendimiento creado. Las verdades eternas independientes del objeto a que se refieren y de los sujetos que las formulan, deben, por tanto, tener su fundamento en el Eterno Ejemplar, en el cual, según la palabra de San Agustín, "permanecen inmutables los orígenes de las cosas mudables y permanecen las razones de las cosas transeúntes". El

objeto de nuestro entendimiento es, pues, la esencia de la cosa en cuanto es referida por nuestro entendimiento (que tiene su concepto) al ejemplar divino (*Ibid.*, 223). Con todo, la fidelidad profesada por Mateo a la enseñanza agustiniana no le impide alguna concesión al aristotelismo. Mateo se sirve del aristotelismo para limitar o corregir el principio agustiniano de la pura interioridad del conocimiento. Si es verdad que la regla y el fundamento supremo del conocimiento es la luz divina que nos ilumina desde dentro, es también verdad que el conocimiento mismo está condicionado por las cosas externas y tiene razón Aristóteles al afirmar (*Ana. Post.*, II, 19) que el conocimiento es producido en nosotros a través de los sentidos, la memoria y la experiencia. Mateo distingue así un elemento *a priori* y un elemento *a posteriori* del conocimiento: el uno es el principio *formal*, el otro el principio *material.* La especie producida por la cosa en el entendimiento es el principio material. La luz natural del entendimiento agente es el principio formal eficiente. La especie llevada al acto por el entendimiento agente es el principio formal, pero incompleto. La luz divina es el fundamento eficiente primario y principal y la luz emanada de ella es el principio formal completo y perfecto (*Ibid.*, 294).

La polémica contra Santo Tomás es evidente también en algún otro punto fundamental de la doctrina gnoseológica de Mateo. En primer lugar, reafirma la validez de la prueba ontologica de San Anselmo. "Cuando, dice (ed. Daniels, 61), el entendimiento aprehende el significado del nombre de Dios, como aquello respecto a lo cual nada mayor puede pensarse, no es posible, de ningún modo, que dude o piense que Dios no existe." En segundo lugar, contra Santo Tomás, que había negado la posibilidad para el alma humana de tener conocimiento directo de sí y de sus propios actos y lo había atribuido solamente a Dios, Mateo sostiene que el alma se conoce a sí misma y a sus disposiciones, deduciéndolo no solamente de los propios actos, sino también de un modo intuitivo y objetivo a través de sus esencias y formalmente a través de las especies expresadas por ellas (ed. Quaracchi, 334).

Santo Tomás sostenía que el alma no tiene conocimiento directo de las cosas singulares, sino que las alcanza sólo "con una cierta reflexión" (§ 275). Mateo afirma: "El entendimiento conoce las cosas particulares por medio de las especies particulares, las universales por medio de las especies universales, y no basta la especie universal para conocer también las cosas particulares" (ed. Quaracchi, 1903, 309).

Es típica en el sistema de Mateo de Acquasparta la contraposición de la autoridad de San Agustín a las innovaciones del tomismo. Con todo, también en él se deja sentir la influencia del aristotelismo: el reconocimiento de una condición empírica del conocimiento, que no tiene precedentes en la doctrina agustiniana, hace de su gnoseologia una doctrina ecléctica de escasa originalidad y fuerza especulativa.

293. LA ESCUELA DE SAN BUENAVENTURA

La enseñanza de San Buenaventura en París formó una serie numerosa de seguidores, pertenecientes todos a la orden franciscana. Al lado de los mayores de ellos, Juan Peckham, Mateo de Acquasparta, Guillermo de la

Mare, otros menores defendieron el agustinismo franciscano. Rogerio de Marston, que estudió en París hacia el 1270 y enseñó en Oxford y después en Cambridge, autor de dos colecciones de *Quaestiones disputatae*, y de dos *Quodlibeta*, presenta un intento de conciliación entre el agustinismo y el aristotelismo. Aun defendiendo con mucha energía el principio agustiniano de que la certeza del conocimiento humano depende exclusivamente de la directa iluminación de Dios, sostiene que el entendimiento agente, de que habló Aristóteles, es precisamente la luz divina que ilumina y conduce a la verdad el entendimiento humano. Pero en tal caso el entendimiento agente es verdaderamente una sustancia separada, porque es Dios mismo (ed. Quaracchi, 207).

Ricardo de Middletown, que estudió en Oxford v París, enseñó en París y murió en 1307 ó 1308, autor de un *Comentario a las Sentencias,* de *Quodlibeta,* de *Quaestiones disputatae y* de escritos exegéticos, se acerca, en cambio, más al punto de vista tomista, sosteniendo que el entendimiento humano es iluminado por Dios, no directamente (como dice la doctrina típica agustiniana), sino mediante una "luz creada y natural que es irradiada por Dios" (ed. Quaracchi, 235). Ricardo también se aleja de la corriente franciscana por su negación de la prueba ontológica de San Anselmo.

En la misma línea se mueve Guillermo de Ware (o de Guarra), que enseñó en París a fines del siglo XIII y fue maestro de Duns Escoto. También sostiene que la luz natural, dada por Dios al alma, basta para conocer todo lo que sucede en el dominio del conocimiento natural sin necesidad de una inmediata iluminación sobrenatural. A propósito de la prueba ontológica, afirma que aunque la proposición "Dios existe" es conocida por sí misma, el hombre no puede entenderla sino con esfuerzo (*cum magno labore*), puesto que los términos de que se compone no son conocidos por experiencia.

Pedro Juan Olivi, nacido en Sérignan, en el Languedoc, el año 1248 ó 1249 y muerto en Narbona el 1298, fue jefe de los *espirituales y* sostenedor de la pobreza absoluta de la orden franciscana, doctrina que debía suscitar luchas y contrastes en el seno mismo de los franciscanos y de la Iglesia. Es notable en él sobre todo la doctrina de la relación entre el alma y el cuerpo. Supuesto el principio de que las formas naturalmente primeras pueden unirse con las que son últimas, solamente mediante las formas intermedias, admite que el alma intelectiva se une al cuerpo por medio del alma sensitiva. Esto excluye la identidad de la forma intelectiva con la forma sensitiva del alma e implica la doctrina de la multiplicidad de las formas en el compuesto, que era típica del agustinismo franciscano.

294. LA ESCUELA TOMISTA

Mientras los franciscanos defendían contra el aristotelismo tomista aquella vuelta al agustinismo que había sido vigorosamente sostenida por San Buenaventura, la orden dominicana defendía con sus profesores y maestros la doctrina del Aquinatense. La pléyade de tomistas es, en la segunda mitad del siglo XIII, numerosísima; pero entre ellos la originalidad especulativa o las separaciones ocasionales de las doctrinas del maestro son aún menos frecuentes que entre los franciscanos. El movimiento tomista

tuvo dos centros principales, uno en París y otro en Nápoles. El propulsor de la escuela tomista parisina fue Hervé Nédélec (Herveus Natalis), que fue maestro en la facultad teológica de Paris y murió en Narbona en 1323, un mes después del proceso de canonización de Santo Tomás. Herveus escribió un *Comentario a las Sentencias, Quaestiones disputatae, Quodlibeta* y numerosas obras polémicas. Herveus es el sostenedor, en la discusión de los universales, de la llamada teoría de la *conformidad:* el universal, que como tal existe solamente en el entendimiento, objetivamente no es más que la conformidad real de los diversos objetos por él significados. Esto es, resulta de la coincidencia de las cosas particulares en algún atributo o carácter suyo común.

El jefe de la escuela tomista de Nápoles fue Juan de Nápoles o de Regina, que estudió y enseñó en París y luego fue maestro de la Universidad de Nápoles. Autor de un *Comentario a las Sentencias* (que no se ha encontrado), de trece *Quodlibeta* y de cuarenta y dos *Questiones disputatae*, es el máximo defensor del tomismo desde los primeros años del siglo XIV hasta el 1336, año al que se remontan los últimos datos que nos quedan de él. Su importancia, que especulativamente es nula, es notable desde el punto de vista de la difusión del tomismo en Italia y de la defensa del mismo contra las escuelas contrarias, especialmente de la escotista.

También fuera de los dominicos encontró el tomismo defensores. Entre los eremitas agustinianos, el jefe de los tomistas fue Egidio Romano, que nació en Roma en 1247 o un poco antes, discípulo de Santo Tomás en París durante la segunda estancia de este último en aquella ciudad (1268-1272) y defensor del tomismo contra las condenaciones de Esteban Tempier y Roberto de Kilwardby. En un escrito polémico titulado *Liber contra gradus et pluralitates formarum* defendió vivamente la unidad formal del alma humana contra el punto de vista del agustinismo. Después de la muerte de Esteban Tempier, Egidio fue nombrado maestro en París; en el 1295 fue consagrado por Bonifacio VIII arzobispo de Bourges. Murió en Aviñón el 22 de diciembre de 1316. Es autor de seis *Quodlibeta,* de *Quaestiones disputatae de ente et essentia*, del *De mensura et cognitione angelorum*, de los *Theoremata de corpore Christi,* de un *Comentario a las Sentencias* y de numerosos escritos exegéticos. Egidio adopta una postura de cierta libertad frente a la doctrina tomista, que defiende, con todo, en sus puntos esenciales. Se separa de ella, por ejemplo, al admitir que el entendimiento agente es forma del entendimiento posible y que la causa principal del conocimiento intelectual en acto es la especie inteligible, a la cual precisamente se debe el paso del entendimiento posible al acto. Pero quizá la importancia mayor de Egidio consiste en sus tratados políticos. El *De regimine principum*, que compuso para su discípulo, que fue después el rey Felipe el Hermoso, y el *De ecclesiastica sive Summi Pontificis potestate*, son típicas expresiones del curialismo, esto es, de la afirmación de la superioridad del poder papal sobre los príncipes temporales de la tierra. Parece que la bula de Bonifacio *Unam sanctam*, de 18 de noviembre de 1302, en la cual se afirmaba solemnemente tal doctrina, está precisamente fundada en la obra de Egidio, que debe ser un poco anterior.

295. ENRIQUE DE GANTE: LA METAFISICA

Enrique de Gante, llamado por sus contemporáneos *Doctor solemnis*, pertenece al grupo de pensadores que defienden y desarrollan el agustinismo en oposición polémica, mas o menos explícita, con el tomismo. Entre estos pensadores (§ 289) es el de personalidad más acusada, la única que demuestra una cierta libertad especulativa.

Su biografía ha sido restaurada por estudios recientes. Nació en Gante y no en Muda, junto a Gante, al comienzo del siglo XIII. No fue discípulo de San Alberto Magno en Colonia, como afirma la leyenda, sino que se formó en la escuela capitular de Tournai. En 1267 era canónigo de Tournai; en 1276, archidiácono en Brujas, y en el 1278, en Tournai. En 1277 fue nombrado maestro de Teología en la Universidad de París y participó como tal en aquella reunión de profesores de Teología, convocada por Esteban Tempier el mismo año, por la cual fueron condenadas proposiciones averroístas y tomistas. Murió el 29 de junio de 1293. Su obra principal, compuesta entre 1276 y 1291 ó 92, son los *Quodlibeta* (quince libros). Compuso además una *Summa Theologica*, que ha quedado incompleta, y que trata sobre la relación entre filosofía y teología, sobre la doctrina del conocimiento y de Dios. Otras obras manuscritas son un *Comentario* a la física aristotélica y un *Tratado de Lógica.*

El espíritu que anima la obra especulativa de Enrique está expresado por el principio que constituye su fundamento: la distinción entre el *ser de la esencia* y el *ser de la existencia.* El ser de la esencia es aquel grado o modo de ser que corresponde a la esencia como tal, independientemente de la realidad, esto es, del ser de la existencia, que puede sobrevenirle o no. Ninguna esencia, según Enrique, está privada del ser que le compete como esencia, sin el cual no sería esencia, sino que se confundiría con la nada. El ser de la existencia, la realidad efectiva, puede añadirse o no a la esencia; pero en todo caso esta última es una forma o grado de ser por sí misma. La esencia de Dios es tal que incluye también el ser existencial; por lo tanto, Dios existe necesariamente. La esencia de las criaturas no incluye tal ser existencial que les es comunicado por Dios, como causa eficiente. Pero esto no quiere decir que la esencia y la existencia estén en las criaturas como dos principios realmente diversos y separables. La esencia de las criaturas no es indiferente a la existencia, en el sentido de que no tenga de hecho ni el ser ni el no ser y de estar indiferentemente dispuesta al uno o al otro. Es indiferente sólo en el sentido de que, aunque no exista actualmente, puede recibir la existencia de otro; y que, aunque exista, puede perder esta existencia, si no le es ya transmitida por otro (*Quodl.*, III, q. 9). La distinción entre el *esse essentiae y* el *esse existentiae,* al llevar a reconocer a la esencia como tal un ser que está inseparablemente unido a ella, conduce a la negación de aquella distinción real entre esencia y existencia, que es el alma de la metafísica de Santo Tomás. Esta distinción es, en efecto, explícitamente criticada y negada por Enrique de Gante. Si la esencia de las cosas creadas no tuviese por su cuenta ningún ser, el ser debería venirle necesariamente de otra cosa; y el ser de ésta, de otra, y así hasta el infinito. En realidad, cada criatura tiene en su esencia su existencia, en cuanto es el efecto y la semejanza del ser divino. "Como el rayo de luz, dice Enrique

(*Ibid.*, I, c. 9), participa de la luz del sol, en cuanto es en su esencia una real semejanza de la misma, así también la criatura participa del ser de Dios, en cuanto es en su esencia una semejanza del ser divino. De la misma manera, la imagen del sello, si subsistiese por su cuenta fuera de la cera, sería una semejanza del sello por su esencia y no por alguna cosa que se le añadiese. Así, en cualquier criatura, el ser no es algo realmente diverso de la misma esencia y que se le añada; más aún, cada criatura tiene el ser por la esencia misma por la cual es lo que es, en cuanto es efecto y semejanza del ser divino."

De esta manera se atacaba directamente el presupuesto básico de là metafísica tomista. Mientras la distinción entre el *ser de la esencia y el ser de la existencia* sirve a Enrique para justificar la dependencia de la criatura respecto a Dios, el reconocimiento de que la esencia misma, como tal, tiene su ser, vuelve a llevar a Enrique al ejemplarismo agustiniano. La esencia de la criatura existe, en cuanto es efecto y semejanza de Dios. Dios, por tanto, es la causa y el modelo (causa ejemplar) de todas las criaturas.

También en esto el pensamiento de Enrique se opone al de Santo Tomás. Dios no contiene las ideas propias de los individuos singulares (*Ibid.*, V, c. 3): en El solamente hay la esencia absoluta de la criatura, esto es, de la *especie* a la que pertenece, no la idea de *esta o aquella* criatura, como Santo Tomás admitía (*Sum. theol.*, I, ,. 15, a. 3). Sin embargo, así como la esencia que es una sola, implica la referencia a los individuos múltiples que son sus portadores (*supposita*), así también la única idea divina de la esencia implica la de los individuos múltiples que llevan en sí la misma única esencia (*Quodlibet*, II, q. 1).

La metafísica de Enrique de Gante se desarrolla en virtud de un principio que es radicalmente diverso del tomista. Así como la esencia tiene en sı su ser, así tiene en sí su ser la materia. Esta no es pura potencia, como afirmaba Santo Tomás siguiendo las huellas de Aristóteles y, puesto que tiene en sí su ser, es creable por sí y tiene una idea propia en la mente del Creador. La realidad de la materia no se deriva, pues, de la forma, sino de su misma naturaleza de materia, que es algo subsistente en acto, aunque no esté dotado de aquella actualidad perfecta que la materia alcanza solamente en unión con la forma (*Ibid.*, I, q. 10). El principio de individuación no es la materia, como sostenía el tomismo, sino la *negación.* La negación individuante es doble, en cuanto excluye en el interior del individuo la plurificabilidad y la diversidad y en el exterior del individuo la identidad con los otros individuos. De hecho, un individuo es tal cuanto no tiene en sí la posibilidad de ser diverso y excluye de sí la posibilidad de ser idéntico con los otros individuos de la misma especie (*Ibid.*, V, q. 7).

296. ENRIQUE DE GANTE: LA ANTROPOLOGÍA

La antropología de Gante tiene carácter voluntarista, en oposición al intelectualismo de la antropología de Santo Tomás. Por lo que se refiere al conocimiento, la teoría de Enrique se caracteriza por un rasgo que se volverá a encontrar en Ockham: la negación de la *especie* como intermediaria del conocimiento. La especie, en efecto, no es necesaria, según Enrique, ya que

el mismo objeto que está presente en su imagen, se hace universal por el entendimiento agente, y se convierte de esta manera en objeto inmediato del entendimiento (*Quodlibet*, XIII, q. 11). En cuanto al objeto mismo es intelectualizado y unlversalizado por el entendimiento agente, no hay necesidad de especie. Como Rogerio de Marston y como Bacon, Enrique identifica el entendimiento agente con Dios, aunque admita también como efecto del mismo un entendimiento activo en el alma, el cual es precisamente la actividad que transforma el objeto de la imagen en objeto universal (*Ibid.*, IX, q. 15). La acción de Dios, como entendimiento activo, es entendida por Enrique (según el modelo agustiniano) como acción iluminadora; solo que esta acción está limitada a los que Dios escoge como depositarios de la verdad. La visión en Dios de las reglas eternas de la verdad está condicionada por una especie de iluminación divina que excede los poderes y límites naturales del hombre (*Sum. theol.*, I, q. 2, n. 26).

Con San Agustín, Enrique afirma el primado de la voluntad sobre el entendimiento. Sobre la voluntad está fundada preferentemente la libertad humana: ya que es verdad que la elección, condición de la libertad, supone el juicio de la razón, pero también es verdad que la voluntad no sigue necesariamente el juicio de la razón, la cual se limita, por tanto, a proponerle los objetos entre los cuales la voluntad.se decide (*Quodl.*, I, q. 16). La voluntad es superior al entendimiento por su disposición *(habitus)*, su actividad y su objeto son superiores a los del entendimiento. La disposición de la voluntad es el amor, la del entendimiento la sabiduría; y el amor es superior a la sabiduría. La actividad del querer domina toda la vida humana y se identifica con el objeto, que es el fin que se ha de alcanzar, mientras que la actividad del entendimiento permanece siempre distinta y separada de su objeto. En fin, el objeto del querer es el bien, que es el fin en sentido absoluto; más aún, en el fin último; el objeto del entendimiento es la verdad, que es uno de los bienes, y, por consiguiente, está subordinado al fin último (*Ibid.*, I, q. 14). Por esta superioridad de la voluntad, Dios es el término del amor más que del conocimiento humano: la voluntad se une con el amor a su fin, más de lo que el entendimiento se une con el conocimiento (*Ibid.*, XIII, q. 2).

La doctrina de Enrique ha fijado en rasgos llamativos, que luego se convirtieron en característicos, la oposición polémica contra el tomismo. Puesto que Enrique pertenecía al clero secular y no a los franciscanos, su obra demuestra que esta oposición era también viva aun fuera del ambiente franciscano, y cómo acabó por adoptar, aun en personalidades más independientes de la tradición agustiniana, el aspecto de una vuelta al agustinismo.

297. GODOFREDO DE FONTAINES

Discípulo y luego colega de Enrique en la Universidad de París, Godofredo de Fontaines pertenecía también al clero secular. Fue miembro de la Sorbona, canónigo de Lüttich, París y Tournai y preboste de San Severino de Colonia (1287-95). En el 1300 fue nombrado obispo de Tournai y murió después de 1306. Su obra principal son los catorce *Quodlibeta*, que

han sido publicados sólo recientemente, pero que en la Edad Media tuvieron una gran difusión, como demuestra el gran número de manuscritos que nos quedan. Godofredo, critica, como Enrique, la distinción tomista de existencia y esencia, reducida, según él, a una distinción puramente lógica, que concierne a la manera de entender y significar la realidad, no a la realidad misma (*Quodl.*, II, q. última). Critica asimismo el principio de individuación tomista; pero, por otro lado, no se aviene a la explicación de Enrique. "Las cosas, afirma (*Ibid.*,VII q. 5), no existen si no en su singularidad (*singulariter*)que se indica con su nombre propio; en su naturaleza común, no existen, pero son solamente comprendidas por el entendimiento." Toda realidad, toda sustancia es, pues, individual; pero esto quiere decir que la diferencia entre los individuos es una diferencia entre sustancias o realidades y no entre accidentes, y que el principio de individuación es una forma sustancial, propia de cada individuo.

Pero si en este punto Godofredo se aparta de Santo Tomás, acepta de él toda la teoría del conocimiento, rechazando la doctrina del iluminismo. "En el estado de nuestra vida presente, no hay más que una manera de entender todas las cosas, tanto las materiales y mudables, como las inmateriales y eternas: la abstracción de la especie inteligible, en virtud del entendimiento agente, de la imagen o del objeto presente en la imaginación." Pero esta acción abstractiva del entendimiento no se refiere para nada al ser del objeto, que permanece sustancialmente individualizado y singular, sino solamente a la condición de inteligibilidad del mismo objeto. Las ideas que constituyen los ejemplares de las cosas en la mente divina, no son realidades sustanciales y, por consiguiente, no tienen el ser de la esencia ni el ser de la existencia (que además son idénticos), sino solamente el valor de principios cognoscitivos, como la casa en la mente del artífice antes de ser construida. La esencia y la existencia de la cosa creada nacen a un mismo tiempo, por efecto de la voluntad creadora de Dios, no preexisten en modo alguno al acto creador en la mente divina (*Ibid.*,VIII, q. 3; Hauréau, II, 2, 149). La doctrina de Godofredo señala así una decidida orientación hacia el nominalismo, que tendrá su máximo triunfo en Guillermo de Ockham.

BIBLIOGRAFÍA

§ 294. De las obras de Herveus Natalis hay las siguientes ediciones: *Quaestiones in Libros Sententiarum*, Venecia, 1505; París, 1657; *Quodlibeta,* Venecia, 1486. El *De imitate formarum* ha sido impreso comò obra de Santo Tomás, junto con la *Summa philosophica* de Cosme Alamanno en París, 1638-1639. *De potestate ecclesiae et papae,* París, 1500, 1506 1657.

De Juan de Nápoles: *Quaestiones variae Parisiis disputatae,* Nápoles, 1618. Numerosas ediciones han tenido en los siglos XVI y XVII las obras de Egidio ya citadas. Entre las ediciones más recientes: *De potestate ecclesiastica,* ed Scholz, Weimar, 1929; *Theoremata de ente et essentia,* ed. Hocédez, Lovaina, 1930; otras cuestiones publicadas por Bruni, en "Analecta Augustiniana", 1939; *De erroribus philosophorum*, ed. Koch, Milwaukee, 1944; *De plurificatione intellectus possibilis*, ed. Bullotta Barracco, Roma, 1957. Sobre Egidio: Bruni, *Le opere di Egidio Romano,* Florencia, 1936; Knox, *Giles of Rome*, 1944.

§ 295. Los *Quodlibeta* de Enrique han sido impresos en París en 1518 y en Venecia en 1608 y 1613. La *Summa Theologica* fue publicada con el título *Summa quaestionum ordinarium* en París, en 1520, y en Ferrara, en 1646. Las obras filosóficas de Enrique fueron publicadas por Angelo Ventura, en Bolonia, en el 1701; esta edición contiene también los escritos apócrifos. Sobre la biografía: Wauters, en "Bull. de la Comm. royale d'Histoire", IV serie, 1887, 179-190; Baeumker, en "Archiv.

für Geschichte der Philos.", 1891, 130 sigs.; De Wulf, *Histoire de la philosophie en Belgique*, Bruselas, 1910, 80-116; J. Paulus, *H. d. G. Essai sur les tendances de la metaphysique*, París, 1938.

§ 297. De Godofredo: *XIV Quodlibeta*, ed De Wulf, Pelzer, Hoffmans, Lovaina, 1904-1935; *Quodlibet XV*, con las *Quaestiones*, ed Lottin, Pelzer, Hoffmans, Lovaina, 1937; Sobre Godofredo: De Wulf, *Un théologien-philosophe du XIIIe siede* (Godefroid de Fontaines), Bruselas, 1904; Id., *Histoire de la philosophie en Belgique*, 80-116; Pelzer, *Godefroid de Fontaines*, en "Revue néoscol.", 1914, 365-388, 491-532.

CAPITULO XIX

LA FILOSOFIA DE LA NATURALEZA EN EL SIGLO XIII

298. CARACTERÍSTICAS DE LA INVESTIGACIÓN NATURALISTA EN EL S. XIII

El siglo XIII señala un gran florecimiento de la investigación científica. Ya en el siglo anterior la escuela de Chartres, renovando y ampliando las especulaciones de Escoto Eriúgena y de Abelardo, había considerado a la naturaleza como parte o elemento del ciclo creador divino y con ello había llamado la atención de la filosofía sobre ella. Por otro lado, esta clase de estudio tampoco había faltado del todo en los siglos de la Edad Media: pero más bien había sido rechazada fuera de la filosofía y, en general, del saber oficial, quedando reservada a los alquimistas, magos y otros doctores diabólicos, atentos a arrebatar con artes engañosas los secretos del mundo natural para dar al hombre, con poco trabajo, la riqueza, la salud y la felicidad. Pero, al aparecer la filosofía árabe y el aristotelismo, el carácter de la investigación experimental cambia por completo.

La matemática, la astronomía, la óptica, la física, la medicina de los árabes, que habían continuado por su cuenta, aunque con resultados modestos, el trabajo de investigación de la ciencia clásica, llegan ahora a conocimiento de los filósofos del mundo occidental. El aristotelismo, que se presenta como una enciclopedia completa del saber y que abarca dentro de sí las disciplinas científicas particulares, vale ahora a los ojos de los mismos filósofos, como la justificación suficiente de estas ciencias y de las investigaciones experimentales sobre las cuales se fundan. Con esto dichas investigaciones dejan de ser un trabajo secreto reservado a los iniciados, tienden a convertirse en un aspecto fundamental de la investigación filosófica y ocupan un puesto reconocido en la economía general del saber.

Esta influencia más vasta y quizá más radical de la difusión del aristotelismo no se limita a los que permanecen más adheridos a la letra del sistema aristotélico sino que abarca a todo el campo de la cultura. Agustinianos y aristotélicos lo acusarán en igual medida. El aristotélico Alberto Magno insistía en la importancia de la investigación experimental y reservaba en su obra un amplio espacio al tratado de los problemas científicos; por otra parte, los agustinianos son los que se dedican con mayor entusiasmo a los nuevos campos de investigación. Entre los mismos agustinianos, los franciscanos de la escuela de Oxford son los que ofrecen, en el siglo XIII, mayor cosecha de investigaciones experimentales y de discusiones científicas, comenzando por Roberto Grossetete (§ 255) que puede ser considerado como el iniciador del nuevo naturalismo de Oxford.

Naturalmente, los procedimientos y los resultados de estas investigaciones, mezclados como están con elementos teológicos místicos y mágicos, interesan (cuando interesan) más a la historia de cada una de las ciencias que a la de la filosofía. Pero también interesan a la historia de la filosofía en primer lugar porque, como queda dicho, denuncian un nuevo curso de la investigación filosófica y una renovación de sus horizontes; y en segundo lugar, en cuanto que se interfieren (como ocurre muchas veces) con los problemas propiamente filosóficos que Conciernen a la naturaleza de los instrumentos cognoscitivos de que el hombre dispone y a los objetivos del hombre en el mundo. Finalmente, interesan también a la filosofía porque mediante tales investigaciones y como resultado complexivo de las mismas se va delineando la critica y el abandono gradual de la antigua concepción del mundo aristotélico-estoica que había dominado en la cultura medieval. No en vano, en el siglo siguiente, serán precisamente los filósofos de aquella orientación empirista, que había hallado en la obra de Aristóteles el mayor estímulo para el descubrimiento de los primeros fallos en la concepción aristotélica del mundo, y entrever la posibilidad de una concepción distinta.

El máximo representante del experimentalismo científico del siglo XIII es Rogerio Bacon, el discípulo de Roberto Grossetete.

Entre los que Rogerlo Bacon exalta como predecesores suyos y maestros hay un tal maestro Pedro, que fue Pedro Peregrino, de Mahrancuria o de Maricourt, en Picardía, del cual no se sabe más que en el año 1269 estaba en Lucera de Apulia, donde acababa de componer su *Epistola de magnete.* El dato se saca de la misma obra, que *es* un pequeño tratado en trece capítulos sobre el magnetismo, al que se refirió después, en 1600, el primer investigador moderno del magnetismo, el ingles Gilbert. Bacon le exalta como maestro del arte experimental, el único entre los latinos capaz de entender los más difíciles resultados de esta ciencia *(Opus tert.,* 13). En su *Epistola*, Pedro afirma la necesidad del experimento directo, de la habilidad manual, para corregir fácilmente errores que no podrían ser eliminados por la consideración filosófica y matemática.

299. ROGERIO BACON: VIDA Y OBRAS

Rogerio Bacon, que fue llamado por sus contemporáneos *Doctor mirabilis*, nació cerca de Ilchester, en Dorsetshire, entre el 1210 y 1214. Estudió en Oxford, donde tuvo como maestro a Roberto Grossetete, luego en París, donde permaneció desde 1244 hasta 1250 ó 52, y llegó a ser maestro de Teología. En 1250 ó 52 volvió a Oxford, y no sabemos si antes o después ingresó en la orden franciscana. Fue protector suyo el papa Clemente IV (1265-1268), que el 22 de junio de 1266 le pedía por carta que le enviase su *Opus maius*. Pero algunos años después de la muerte de Clemente, el año 1278, el general de la orden de los franciscanos, Jerónimo de Ascoli, condenaba la doctrina de Bacon y le imponía una severa clausura. No sabemos el tiempo que ésta duró. El último dato seguro que tenemos es la composición del *Compendio de los estudios teológicos,* que se remonta al año 1292. Nada más se sabe después de esta fecha.

Las obras principales de Bacon son las tituladas *Opus maius, Opus minus y*

Opus tertium. De estas tres obras, la única completa es el *Opus maius*, que fue probablemente la única que Bacon envió al papa Clemente. El *Opus minus* y el *Opus tertium* han quedado en forma de esbozos. Bacon había concebido el plan grandioso de una completa enciclopedia de las ciencias, puesto que concebía la metafísica como la ciencia que encierra los principios de todas las otras. Las ciencias filosóficas se dividen en tres grandes grupos: matemáticas, física, moral, mientras que la gramática y la lógica son solamente partes accidentales de la filosofía (*Opus maius*, IV, d. 1, 2). Pero no realizó completamente su plan. Sus investigaciones más numerosas se refieren a la física y en particular a la óptica; otras se refieren a la astronomía, las matemáticas, la historia natural y la gramática hebrea y griega.

La posición de Bacon en todas sus obras es la de una resuelta libertad espiritual. Está convencido de que la verdad no se revela sino a los hombres que la buscan; de que las investigaciones deben sumarse e integrarse una con otra y que, en resumen, la verdad es obra del tiempo. Por esto, aun reconociendo el inmenso valor de Aristóteles y citando a este propósito el dicho de Averroes de que Aristóteles representa "la última perfección del hombre", considera que Aristóteles no ha penetrado en los últimos secretos de la naturaleza, como los sabios de hoy ignoran muchas verdades que serán familiares a los estudiantes más noveles de los tiempos futuros (*Ibid.*, II, 13).

300. BACON: LA EXPERIENCIA

Basándose en este fundamento. Bacon podía hacer poco caso o ninguno del valor de la autoridad para el conocimiento. Aunque ponga la autoridad al lado de la razón y de la experiencia, entre los caminos por los cuales se puede alcanzar el conocimiento, sostiene que, en realidad, la autoridad no nos hace conocer nada, si no se da la razón de ello, que ella, por su parte, no nos da la inteligencia, sino la credulidad, y es también una de las más comunes fuentes de error (*Comp. stud. phil.*, p. 397). Quedan entonces dos maneras de conocer: la demostración racional y la experiencia. Pero la demostración racional, aunque concluya y nos haga resolver las cuestiones, no nos da la certeza ni elimina la duda, ya que el alma no descansa en la intuición de la verdad si no la encuentra por el camino de la experiencia. Muchos aducen argumentos racionales para sostener las cosas que saben; pero, al no tener experiencia de ellas, no saben discernir en sus conocimientos los dañosos y los útiles. En cambio, el que conoce la razón y la causa por experiencia, es perfecto en la sabiduría. Nada, sin la experiencia, se puede conocer de un modo adecuado (*Opus maius*, VI, 1).

Pero si la experiencia es el único instrumento eficaz de investigación, si sólo ella da al hombre la visión directa (*intuitus*) de la verdad, todo el campo del conocimiento humano, tanto el que se refiere a las cosas naturales como a las cosas sobrenaturales y divinas, debe fundarse en la experiencia. Y así es, según Bacon. La experiencia no es solamente el fundamento de la investigación natural, sino también del conocimiento sobrenatural. La experiencia es doble: externa e interna. La *experiencia externa* es la que nos

es dada a través de los sentidos; la *experiencia interna* es la que nos es dada a través de la iluminación divina. Bacon une aquí a su experimentalismo el principio básico de la tradición agustiniana, la teoría de la iluminación. De la experiencia externa proceden las verdades naturales; de la experiencia interna, las verdades sobrenaturales; unas y otras encaminan al hombre a su fin último, la felicidad. El carácter pragmático y utilitario de la verdad adopta en Bacon un significado ético y religioso.

Admitiendo como único fundamento de la verdad la experiencia, Bacon ha quitado todo valor a la lógica aristotélica como órgano de investigación. Ha reconocido a dicha lógica sólo un valor dialéctico, en cuanto "concluye y nos hace concluir una cuestión", pero le ha negado el valor real del instrumento efectivo de investigación que concierne a la realidad, la capacidad de fundamentar la certeza, eliminar la duda y dar, por consiguiente, satisfacción total a la necesidad humana de la verdad, que busca la intuición, como es dada por la experiencia.

La experiencia es, pues, para Bacon, un conocimiento inmediato, por el cual el hombre es puesto cara a cara con la realidad. Esto vale también para la experiencia interna, la cual es más bien el modelo de que se sirve Bacon para interpretar la misma experiencia sensible. La doctrina agustiniana de la iluminación, en efecto, es la típica formulación del conocimiento inmediato. Bacon distingue en la experiencia interna una triple iluminación: la iluminación o revelación general, común a todos los hombres; la iluminación primitiva o tradicional; la iluminación especial. Esta última es de orden religioso y sobrenatural y es debida a la gracia. La iluminación primitiva concierne también a las verdades de orden natural en cuanto fueron reveladas primitivamente por Dios. La primera, en cambio, es idéntica con la iluminación en el sentido de la escuela agustiniana, como condición del conocimiento humano, y consiste en el concurso divino a tal conocimiento, independientemente de la providencia universal y del concurso especial de la gracia. La iluminación común es el fundamento de la filosofía. "Este camino es la sabiduría de la filosofía, la única sabiduría que está al alcance del hombre, y que presupone una iluminación divina común a todos, ya que Dios es el entendimiento que actúa en todo conocimiento de nuestra alma."

En esto, Bacon une a su doctrina de la experiencia y a la doctrina agustiniana de la iluminación, la doctrina aristotélica del entendimiento, según la interpretación de Avicena. "La sabiduría filosófica es enteramente revelada y dada a los filósofos por Dios, y es Dios mismo el que ilumina las almas de los hombres en toda su sabiduría. Pero, como quiera que lo que ilumina nuestra mente es< llamado ahora por los teólogos entendimiento activo, que es la palabra del filósofo en el libro III del De *anima,* donde distingue dos entendimientos, activo y posible, yo sostengo que el entendimiento agente es, en primer lugar, Dios y, en segundo lugar, los ángeles que nos iluminan" *(Opus tertium*, ed Brewer, 74). Y de hecho el entendimiento se llama activo en cuanto influye sobre las almas humanas, iluminándolas para la ciencia y la virtud. En cierto modo, también el entendimiento posible puede decirse activo, en cuanto es tal en el acto de entender; pero el verdadero conocimiento activo es el que ilumina y ejerce su influencia sobre el entendimiento posible para conducirlo al conocimiento de la verdad. "Y así, según los mayores filósofos, el

entendimiento agente no es una parte del alma, sino una sustancia intelectiva diferente y separada por esencia del entendimiento posible" *(Opus minus*, II, 5). La influencia de Avicena es aquí evidente. Pero la identificación del entendimiento agente con Dios no era nueva: la hemos ya encontrado en Guillermo de Auvernia (§ 253), en Juan de Rupella (§ 257), y últimamente en Rogerio Marston (§ 293), y en todos, como en Bacon, está relacionada con la doctrina de la iluminación divina.

La experiencia interna, para Bacon, es el *camino místico*, cuyo más alto grado es el conocimiento extático. Bacon distingue siete grados de la ciencia interior. El primero es el de las iluminaciones puramente científicas. El segundo consiste en las virtudes. El tercero en los siete dones del Espíritu Santo. El cuarto en las bienaventuranzas de que nos habla el Evangelio. El quinto en los sentidos espirituales. El sexto en los frutos, entre los cuales está la paz de Dios, que supera todo sentido. El séptimo consiste en el arrobamiento y en sus modalidades, porque cada uno cae en éxtasis a su manera y ve cosas que al hombre no le es permitido expresar. "Aquél, añade Bacon (*Opus maius*, II, 170 sigs.), que se ha ejercitado diligentemente en estas experiencias o en la mayor parte de ellas, puede tener certeza y darla a los demás, no sólo en las ciencias espirituales, sino en todas las ciencias humanas."

Así, el experimentalismo de Bacon, de acuerdo con el espíritu agustiniano, del que está completamente impregnado y dominado, concluye en el misticismo. La conclusión arroja luz sobre las premisas. El experimento baconiano está todavía cargado con el carácter mágico y religioso de las investigaciones de los alquimistas y de los magos. Bacon lo ha vuelto a llevar al agustinismo y lo ha interpretado a la luz de la doctrina de la iluminación divina. Pero con ello ha confirmado su carácter místico y religioso, porque le ha reconocido un fundamento trascendente, la revelación directa de Dios. Y, sin embargo, no es posible dejar de reconocer en esta extraña figura de fraile franciscano, alquimista y místico, experimentador y teólogo, el carácter de un precursor de la ciencia moderna. En primer lugar, por el valor que ha dado a la investigación experimental; en segundo lugar, porque ha reconocido que la disciplina de la investigación, su lógica interna, son las matemáticas. Todo el poder de la lógica depende de las matemáticas, según Bacon; porque todas las determinaciones (cualidad, relación, espacio, tiempo) dependen de la cantidad y la cantidad es el objeto propio de las matemáticas. Por esto solamente en las matemáticas hay la demostración verdadera y poderosa y solamente en ellas se puede llegar a la verdad plena sin error y a la certeza exenta de duda. Solamente por medio de las matemáticas pueden las otras ciencias constituirse y hacerse ciertas (*Ibid.*, IV, d. I, q. 2-3). Son éstas las tesis fundamentales sobre las cuales ha nacido y se ha desarrollado, desde Galileo en adelante, la investigación científica moderna.

301. WITELO

Witelo (diminutivo de Vito) nació de padre turingio y madre polaca, en Silesia, entre el 1220 y el 1230. Hacia 1260 fue a Italia y en Padua hizo sus estudios filosóficos, matemáticos y físicos. Pero tuvo también que residir en Viterbo, donde en aquel año se encontraba la corte papal, porque ante ella

tenía el cargo de penitenciario Guillermo de Moerbeke, el traductor de Aristóteles, de Simplicio y de Proclo, que era amigo suyo y al cual está dedicada su obra principal, la *Perspectiva.* Fue compuesta probablemente hacia el 1270, pero ciertamente antes de 1277, año en que Guillermo fue nombrado arzobispo de Corinto. Este es el único dato seguro que tenemos de Witelo, porque de otras residencias suyas y del lugar y fecha de la muerte no se sabe nada.

La *Perspectiva no* fue la única obra que escribió Witelo; pero es la única de la cual tenemos conocimiento; en ella, Witelo cita otros escritos, entre los cuales uno, *Sobre la filosofía natural, y* otro, *De ordine entium*, el cual ha sido identificado por algún historiador moderno con el *Liber de intelligentiis* que nos ha llegado anónimo y que expone una teoría de la luz bastante semejante a la de Roberto Grossetete (§ 254). Pero este escrito es en realidad más antiguo, porque ya es citado por Santo Tomás de Aquino (*Quodl.*, VI, q. 11, a. 19; *De ver.*, q. 2, a. 1), y por Vicente de Beauvais en el *Speculum naturale* (II, 35-37). La *Perspectiva* es un tratado de óptica en diez libros que ha tenido en la historia de esta ciencia una importancia notable. El presupuesto del escrito es una metafísica de la luz, como ya se encuentra en Roberto Grossetete y en San Buenaventura. La acción divina se efectúa sobre las cosas inferiores por medio de las cosas superiores, según Witelo. En el orden de las sustancias intelectivas, las sustancias inferiores reciben de las superiores la luz derivada de la fuente de la divina bondad; y, en general, el ser de cualquier cosa se deriva del ser divino, toda inteligibilidad de la inteligencia divina, y toda vitalidad de la vida divina. De todas estas influencias, el principio, el medio y el fin es la luz divina, de la cual, por la cual y a la cual todas las cosas están dispuestas. Por lo que se refiere a las cosas corpóreas, el medio es la luz sensible, a través de la cual las formas corpóreas supremas se difunden en la materia de los cuerpos inferiores y se multiplican en ellas de manera que producen las formas específicas e individuales (*Perspectiva*, ed. Baeumker, 127-128). La óptica, que estudia las leyes de la difusión de la luz, es, por tanto, más que una ciencia particular, toda la física, en cuanto esclarece la estructura de todo el mundo físico, determinado precisamente en su génesis por la difusión de la luz. En las tres maneras de ver (visión directa, reflexión, refracción), Witelo ve por esto la señal de la triple acción de las formas y de todas las potencias, celestiales y naturales (*Ibid.*, 131, 15).

Por los mismos derroteros de Witelo se mueve el dominico Teodorico de Friburgo (en Sajonia) (hacia 1250-1310) autor de muchos escritos filosóficos y científicos *(De origine rerum predicamentalium, De quidditatibus entium, De intellectu et intelligibili, De habitibus, De esse et essentia, De accidentibus, De mensuris durationis rerum, De tempore, De elementis, De luce, De coloribus, De iride, De miscibilibus in mixto)* editados recientemente. Teodorico repite las tesis típicas del agustinismo: la negación de la distinción real entre esencia y existencia, la pluralidad de las formas en el compuesto, y comparte con el agustinismo su interés por la investigación experimental, sobre todo en el dominio de la óptica.

BIBLIOGRAFIA

§ 298. La *Epistola de magnete* fue publicada por Bertelli, en "Boll. di Bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche", 1868, 70-89; y por Hellmann, en *Rara magnetica,* 1898. Picavet, *Essai sur l'hist. gén. et comp. des théol. et des phil. médiév.*, París, 1913, 232-254.

§ 299. El *Opus maius* fue publicado en Londres, 1773, y en Venecia en 1750. La edición más reciente es la de Bridges, 2 vols., Oxford, 1897; III vol. de suplementos, Oxford, 1900. El *Opus minus*, el *Opus tertium* y el *Compendium philosophiae*, en *Opera quaedam hactenus medita,* bajo la dirección de Bewer, Londres, 1859. Otros escritos, en *Opera hactenus inédita,* bajo la dirección de Steele, 5 fasc., Oxford, 1905-1920. El *Compendium studii theologiae* fue publicado por Rashdall, Aberdeen, 1911.

Sobre las obras y manuscritos de Bacon: Little, *The grey friars in Oxford,* Oxford, 1892, 195-211; Mandonnet, en "Revue néosc.", 1913, 53-68 y 164-180; Charles, *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*, París, 1861; Cartón, *L'expérience physique chez R. B.*, París, 1924; Id., *La synthèse doctrinale de R. B.*, París, 1924; Id., *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez* R. B., París, 1924; Duhem, *Système du monde,* V, 375-491, utiliza las cuestiones sobre la física y la metafísica contenidas en un manuscrito de Amiens y compuestas por Bacon en París hacia el 1250; Easton, *R. B. and his Search for a Universal Science,* Nueva York, 1952; Alessio, *Mito e scienza en R. B.*, Milán, 1957.

§ 301. La *Perspectiva* apareció por vez primera en Nuremberg en 1535. Extractos que contienen las partes mas notables filosóficamente fueron publicados por Baeumker en su monografía *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahr.*, en "Beitrage", III, 2, 1908. A Witelo Baeumker ha atribuido en esta monografía el *Liber de intelligentiis*, pero después ha negado tal atribución, *Miscellanea Ehrle*, vol. I, 87-102. Birkenmaier, *Etudes sur Witelo,* I-IV, en "Bull. de l'Académie des sciences de Cracovie", 1918-1922; De Teodorico, el *De intellectu* y el *De abitibus* han sido editados por E. Krebs, en "Beitrage", V, 5-6 (1906); el *De esse et essentia*, por el mismo Krebs en la "Revue néoscolastique de phil." 1911, y otros escritos por F. Stegmüller en "Archives d'histoire doctr. et litt. du m. â.", 1940-42; y por W. Wallace, *The Scientific Methodology of T. of F.*, Friburgo (Suiza), 1959 (con bibl.).

CAPITULO XX

JUAN DUNS ESCOTO

302. "DOCTOR SUBTILIS"

Después de Santo Tomás, el otro cambio de dirección de la escolástica se debe a Duns Escoto. Se trata de un cambio decisivo, que debía conducir rápidamente a la escolástica al fin de su ciclo y a! desgaste de su función histórica. También este cambio de rumbo fue determinado por el aristotelismo; pero el aristotelismo es aquí el espíritu de un sistema, no un sistema. Para Santo Tomás, el aristotelismo es una doctrina que es menester corregir y reformar. Para Duns Escoto, es el filosofar, que es menester reconocer y hacer valer en todo su rigor para circunscribir en sus justos límites el dominio de la ciencia humana. Para Santo Tomás, se trata de hacer servir el aristotelismo para la explicación de la fe católica. Para Duns Escoto se trata de hacerlo valer como principio que restringe la fe a su dominio propio, que es el práctico. El ideal de una ciencia absolutamente necesaria, esto es, enteramente fundada en la demostración, y el procedimiento crítico, analítico y dubitativo, constituyen la expresión de la fidelidad de Duns al espíritu del aristotelismo. El apelativo que Duns tuvo por parte de sus contemporáneos, *Doctor subtilis*, expresa sólo el carácter exterior de su filosofar: la tendencia a distinguir y subdistinguir, la insatisfacción analítica que busca la claridad en la enumeración completa de las alternativas posibles. Pero el centro de su personalidad filosófica es la aspiración hacia una ciencia racional necesaria y autónoma y la cautela crítica que se deriva de esta aspiración. La relación entre Duns y Santo Tomás ha sido comparada a la relación entre Kant y Leibniz: Santo Tomás y Leibniz serían dogmáticos; Duns Escoto y Kant serían críticos. La aproximación, desenfocada como todas las comparaciones que se nacen entre personalidades distantes en el tiempo, puede ser verdadera en cuanto que Duns intenta, como Kant, fundar el valor del conocimiento científico en el reconocimiento de sus límites y el valor de la fe en su diversidad de naturaleza respecto a la ciencia. Por esto Duns no se ha preocupado de hacer una obra sistemática y no ha compuesto ninguna *Summa ;* se ha preocupado solamente de hacer valer su alto ideal de la ciencia como criterio para la discusión de los problemas filosóficos y teológicos de su tiempo, para determinar la parte que en los mismos corresponde exactamente a la ciencia y la parte que corresponde a la fe, para circunscribir a la fe en un dominio diferente, que es el práctico, y para asignar tal dominio a la teología, colocada en el rango de una ciencia *sui generis,* diferente de las demás y sin

ninguna primacía sobre las otras. El llamado primado de la voluntad significa, en la obra de Duns, solamente esto: todo lo que no es susceptible de un riguroso procedimiento demostrativo pertenece al dominio de un factor contingente, arbitrario y libre, esto es, al dominio de la voluntad humana o divina. El primado de la voluntad no es en él, como en Enrique de Gante, un principio psicológico, sino metodológico y metafísico. Su agustinismo (aunque del agustinismo se aleja en los puntos fundamentales, entre ellos el de la iluminación divina) es puramente ocasional, como revela su carácter limitado y parcial. De aquí el aspecto desconcertante de que su figura se ha revestido muy frecuentemente entre sus contemporáneos y posteriores. En realidad él ha hecho valer, por vez primera, el ideal científico de Aristóteles como principio negativo y limitativo con relación a la investigación escolástica que tiende a volver a llevar la fe a la razón.

303. VIDA Y ESCRITOS

Juan Duns Escoto nació en 1266 o, según otros, en 1274, en Maxton (hoy Littledean), Escocia. Entró pronto en la orden franciscana, donde recibió su primera educación, y estudió en Oxford, donde, según una tradición, que parece probable, fue discípulo de Guillermo de Ware. En 1302 se fue a París, donde como bachiller tuvo, como era costumbre, su curso de comentario de las *Sentencias*. En junio de 1303 fue obligado a salir de París porque, con otros frailes, se había alineado a favor del Papa en la lucha que había estallado entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso. Al año siguiente pudo volver a París, y el ministro general de la orden, Gonzalo de Balboa, escribía, con fecha 18 de noviembre de 1304, una carta al guardián de los estudios en París para que presentase a Escoto al canciller de la Universidad, para su nombramiento de maestro. Este nombramiento le fue otorgado. En el año 1305-6, Escoto volvió a Inglaterra, y pertenece a este período la redacción de su obra principal: el comentario de las *Sentencias,* que se conoce bajo el nombre de *Opus oxoniense.* En 1308 fue llamado a Colonia, donde murió el 8 de noviembre y fue sepultado en la iglesia de los Minoritas.

Contaba al morir Escoto cuarenta años; un breve espacio de vida, ocupada por una actividad intensa, aun a juzgar solamente por las obras que pueden con seguridad ser atribuidas a su pluma. Estas obras son: el tratado *De primo principio*; las *Quaestiones in Metaphysicam*; el *Opus oxoniense*; Los *Reportata parisiensia* y un *Quodlibet*. Las tres primeras pertenecen a su estancia en Oxford, las otras dos son el resultado de su enseñanza en París. Los *Reportata parisiensia,* que son el texto del comentario parisino de Duns, a las *Sentencias,* nos han sido conservados en dos redacciones, una más breve y otra más larga. La edición que de ellos dio el editor del seiscientos, Lucas Wadding, es una mezcla de las dos ediciones, que no se ha encontrado en los manuscritos.

Un grupo de obras atribuidas a Escoto ha sido definitivamente probado como apócrifo. El *Comentario a la Física* cita un escrito de Tomás Bradwardine (§ 311) compuesto entre 1338 y 1346; por lo cual no puede pertenecer a Escoto. Otro escrito del mismo autor, compuesto en 1328, es

citado en el *Comentario de los libros Meteorológicos* y demuestra igualmente su falsedad. No son tampoco auténticas *La exposición de los XII Libros de la Metafísica*, las *Conclusiones de Metafísica*, que pertenecen a Gonzalo de Balboa, y la *Gramática especulativa*, que es de Tomás de Erfurt.

Mientras van descubriéndose otros escritos constituidos por cursos que Duns tuvo en las Universidades de París, Cambridge y Oxford (escritos que todavía no han sido publicados), es incierta la posición de dos obras ya conocidas, el *De perfectione statuum* y el *De rerum principio*. En cambio, *Theoremata*, sobre la que había cierta duda, provocada principalmente por la extensión que en la misma adquiere el escepticismo teológico de Escoto, actualmente se reconoce como auténtica. Sus supuestos gnoseológicos resultan irreconciliables con los de Ockham, a cuya escuela se solían atribuir. De todos modos, la acentuación del agnosticismo teológico en este escrito es sólo el aspecto negativo de un ideal positivo de perfección científica, de la aspiración de Escoto hacia una ciencia rigurosa y necesaria, como había sido concebida y realizada por Aristóteles.

304. CIENCIA Y FE

El *De primo principio* comienza con una oración a Dios, que es al mismo tiempo la profesión del ideal científico de Duns. "Tú eres el verdadero ser, Tú eres todo el ser; esto creo yo, esto, si me fuera posible, quisiera conocer. Ayúdame, oh Señor, a buscar este conocimiento del verdadero Ser, esto es, Tú mismo, que nuestra razón natural puede alcanzar" (1, n. 1). Duns no pide a Dios una iluminación sobrenatural, un conocimiento completo en verdad y en extensión, sino solamente aquel conocimiento que es propio de la razón humana natural. Aun dentro de sus límites, este conocimiento es el único posible, la única ciencia para el hombre. "Además de los atributos que demuestran de Ti los filósofos, sobre todo, los católicos, te alaban como omnipotente, inmenso, omnipresente, verdadero, justo y misericordioso, providente para todas las criaturas y especialmente para las inteligentes. Pero de estos atributos hablaré en otro tratado, en el cual se expondrán los objetos de la fe (*credibilia*) a los cuales se da el asentimiento de la razón y que con todo son, para los católicos, tanto más ciertos cuanto se fundan, no sobre nuestro entendimiento miope y vacilante, sino sobre tu solidísima verdad" (4, n. 37). Aquí el contraste es evidente entre la verdad racional de la metafísica, que es propia de la razón humana y, por tanto, válida para todos los hombres, y la verdad de la fe, a la cual la razón puede solamente someterse y que tiene una certeza solidísima *solamente para los católicos*. Y, de hecho, la fe no tiene nada que ver con la ciencia, según Duns: pertenece enteramente al dominio práctico. "La fe no es un hábito especulativo, ni el creer es un acto especulativo, ni la visión que sigue al creer es una visión especulativa, sino práctica" *(Opus ox.*, prólogo, q. 3).

Todo lo que traspasa los límites de la razón humana no es ya ciencia, sino acción o conocimiento práctico, según Duns Escoto: concierne al fin al que el hombre debe tender o a los medios para conseguirlo o las normas que, en vista del mismo, se siguen, no a la ciencia. ¿Por qué la revelación fue necesaria para los hombres? Porque, responde Escoto, el hombre no puede

darse cuenta con la razón natural del fin al cual está destinado ni de los medios para conseguirlo. Que el hombre esté destinado a ver y gozar de Dios, es cosa que él no puede saber sino por la revelación *(Opus ox.*, pról., q. 1, n. 7). Y ¿por qué no puede saberlo por la razón natural? Porque no hay conexión necesaria entre el fin sobrenatural del hombre y la naturaleza humana, como nos consta que es en esta vida (*Ibid.*, pról., q. 1, n. 11). Evidentemente, se trata de un fin que Dios ha querido libremente asignar al hombre, que no se relaciona necesariamente con la naturaleza del hombre y por esto no puede ser demostrado como propio de tal naturaleza, en cuanto que la demostración supondría la necesidad del mismo. Los límites que Duns descubre para el conocimiento humano no son accidentales para el conocimiento mismo, sino constitutivos. El hombre no puede conocer demostrativamente lo que Dios ha decidido en virtud de su albedrío y que, por consiguiente, no lleva ningún rasgo de aquella necesidad que hace posible el conocimiento demostrativo. El principio que mueve toda la crítica de Duns es el que él expresa a propósito de la imposibilidad de demostrar que a nuestros actos meritorios siga el premio divino. Esto es imposible de saber, porque el acto remunerativo de Dios es libre. "Esto no es cognoscible naturalmente, dice, y de aquí resulta que los filósofos se equivocan cuando afirman que todo lo que procede inmediatamente de Dios, se deriva de El de un modo necesario" (*Ibid.*, pról., q. 1, n. 8).

De esto nace la separación y la antítesis que dominan todo el pensamiento de Duns, entre lo teorético y lo práctico. Lo teorético es el dominio de la necesidad, por tanto, de la demostración racional y de la ciencia. Lo práctico es el dominio de la libertad, por consiguiente, de la imposibilidad de cualquier demostración y de la fe. La metafísica es la ciencia teorética por excelencia; la teología es por excelencia la ciencia práctica. El objeto de la teología, de hecho no es ahuyentar la ignorancia, sino persuadir al hombre a obrar para su propia salvación. Su fin es, en otras palabras, no teorético, sino educativo. Repite frecuentemente sus enseñanzas para que el hombre sea inducido más eficazmente a ponerlas en práctica (*Ibid.*, pról., q. 4, n. 42). Si por conocimiento práctico se entiende la que condiciona necesariamente y precede al querer recto, toda la teología debe ser reconocida como conocimiento práctico, porque condiciona y determina la voluntad y la recta acción del hombre. Aun aquellas verdades que aparentemente no se refieren a la acción, por ejemplo: "Dios es trino" y "el Padre engendra al Hijo", son, en realidad, prácticas. De hecho, la primera incluye virtualmente el conocimiento del recto amor que el hombre debe a Dios, amor que debe dirigirse a las tres personas divinas; de donde si se dirigiese a una sola de ellas, excluyendo a las otras (como acontece precisamente en el infiel), no sería el recto amor de Dios. La segunda afirmación incluye el conocimiento de la regla por la cual el amor del hombre debe dirigirse hacia el Padre y el Hijo, según la relación que ella determina precisamente entre ellos (*Ibid.*, pról., q. 4, n. 31).

Por su carácter práctico, la teología no puede llamarse ciencia en sentido propio: sus principios no dependen, en efecto, de la evidencia de su objeto (*Ibid.*, III, d. 24, q. 1, n. 13). Pero si se quiere considerarla como ciencia, es menester hacerle un sitio especial, ya que no está subordinada a ninguna ciencia y ninguna otra ciencia está subordinada a ella. Aunque su objeto

pueda de alguna manera ser incluido en el objeto de la metafísica, sin embargo, no recibe sus principios de la metafísica, porque ninguna proposición teológica es demostrable mediante los principios del ser en cuanto tal (que es el objeto de la metafísica), o mediante alguna razón tomada de la naturaleza del ser en cuanto tal. Además, no subordina ninguna otra ciencia a sí misma, porque ninguna otra ciencia recibe sus principios de ella. "Cualquiera otra ciencia, que pertenezca al conocimiento natural, tiene su último fundamento en principios inmediata y naturalmente evidentes" *(Rep. Par.*, pról., q. 3, n. 4).

Frente al carácter práctico de la teología, que por esto sólo impropiamente y en un sentido especial es ciencia, destaca el carácter teorético de la metafísica, que es ciencia en el más alto sentido. "Son por excelencia objeto de ciencia o las cosas que se conocen antes que todas las demás y sin las cuales las otras no pueden ser conocidas, o las que se conocen con la máxima certeza. El objeto de la metafísica posee en el máximo grado este doble carácter: la metafísica es, por consiguiente, ciencia en el máximo grado" (*Quaest. in Met.*, pról., n. 5; *Opus oxoniense,* I, d. 3, n. 25).

Duns Escoto ha tomado de Aristóteles y de sus intérpretes árabes el ideal de una ciencia necesaria, fundada enteramente en los principios evidentes y en demostraciones racionales. Pero es el primero que se sirve de este principio para restringir y limitar el dominio del conocimiento humano. Su alto concepto de la ciencia se une en él con el reconocimiento de los límites rigurosos de la ciencia humana. Lo que no es demostrable no es necesario, sino contingente, y por esto arbitrario o práctico. Puesto que el único dominio de lo contingente es la acción, lo que no es necesario es término o producto de la acción humana o divina, o bien regla de acción, esto es, fe. No hay verdaderamente una postura de escepticismo o agnosticismo en Duns Escoto. El no concibe que el conocimiento humano pueda extenderse más allá de los límites a los cuales efectivamente se extiende. Lo que se sustrae a él está en verdad falto de necesidad intrínseca y, por tanto, es indemostrable en sí y absolutamente. No hay en él ninguna renuncia al conocimiento, más aun, su ideal cognoscitivo queda ante él sólidamente establecido. Con todo, una vez admitida la doctrina de que lo que no es demostrable racionalmente es un puro objeto de fe, esto es, regla práctica sin fundamento necesario, la investigación escolástica que desde nacía siglos renovaba su intento de reducir a un todo compacto de doctrina lógica las verdades de la fe, debía aparecer quimérica. Ya las obras apócrifas o probablemente apócrifas de Duns, por ejemplo, los *Theoremata*, presentan un impresionante aumento del número de las proposiciones indemostrables, que entran como tales a formar parte del dominio práctico de la fe. No se puede demostrar que Dios vive *(Theor.,* XIV, n. 1); que es sabio o inteligente (*Ibid.*, n. 2); que está dotado de voluntad (*Ibid.*, n. 3); que es la primera causa eficiente (*Ibid.*, XV); que es necesario para la conservación de la naturaleza creada (*Ibid.*, XVI, n. 5); que coopera con las criaturas en su actividad (*Ibid.*, n. 6); que es inmutable e inmóvil (*Ibid.*, n. 11, 13); que carece de magnitud *y* de accidentes (*Ibid.*, n. 14-16); que es infinito en el sentido de la potencia (*Ibid.*, n. 17). Escoto considera imposible demostrar todos los atributos de Dios, y aun, como veremos, la inmortalidad del alma humana. Con esto la certeza de estas proposiciones se convierte en certeza

práctica, esto es, fundada exclusivamente en su libre aceptación por parte del hombre. El ideal aristotélico de la ciencia demostrativa lleva aquí a rechazar definitivamente fuera del ámbito de la investigación filosófica fundamentos básicos de la religión católica. La escolástica se encamina a vaciar de todo contenido su problema central.

305. CONOCIMIENTO INTUITIVO Y DOCTRINA DE LA SUSTANCIA

La doctrina del conocimiento de Escoto está fundamentalmente inspirada en Aristóteles. En ella domina el concepto aristotélico de abstracción, más aún, la abstracción se convierte en una forma fundamental del conocimiento, en el mismo conocimiento científico. Tal es el significado de la distinción entre conocimiento *intuitivo y* conocimiento *abstractivo*: "Puede haber, dice Escoto *(Op. ox.*, II, d. 3, q. 9, n. 6), un conocimiento del objeto que abstrae de su existencia actual y puede haber un conocimiento del objeto en cuanto existe y en cuanto está presente en su existencia actual". La ciencia es conocimiento de las quididades; abstrae de la existencia actual de su objeto, de lo contrario existiría o no, según la existencia o la no-existencia del objeto, y así no sería perpetua, sino que seguiría el nacimiento y la muerte del objeto. Por otra parte, si el sentido conoce el objeto en su existencia actual, debe también conocerlo de la misma manera el entendimiento, que es una potencia cognoscitiva más elevada. Duns llama abstracción al primer conocimiento, porque abstrae de la existencia o no-existencia actual del objeto; intuitiva a la segunda, por cuanto nos pone directamente en presencia del objeto existente y nos lo hace ver como es en sí mismo. "Intuitivo" no se opone a "discursivo", no significa el conocimiento inmediato, que se opone al procedimiento indirecto de la razón, sino que designa la presencialidad del objeto que se tiene en el ver (*intueri*).

Duns Escoto se ha servido, pues, del concepto aristotélico de abstracción para determinar los dos grados fundamentales del conocimiento independientemente de la distinción tradicional de sensibilidad y razón. El conocimiento abstractivo es el conocimiento de la quididad, esto es, de la esencia lógica de las cosas y es propio de la ciencia. El conocimiento intuitivo, que no es propio solamente de la sensibilidad, sino que pertenece también al entendimiento, es el conocimiento de la existencia como tal, de la realidad, en cuanto ser o presencia real. Se trata de dos formas o grados del conocimiento que no corresponden a dos órganos o facultades diversas (como la sensibilidad y el entendimiento), porque pueden ser y son de un solo órgano y precisamente del entendimiento. Es, en efecto, evidente que a los sentidos se da el conocimiento intuitivo, pero no el abstractivo; mientras que al entendimiento pertenecen ambos conocimientos.

Ahora bien, sobre la doble función intuitiva y abstractiva del conocimiento intelectual se funda toda la metafísica de Duns. Es ésta la parte más sutil y original de todo el sistema escotista, y consiste esencialmente en la interpretación de la teoría aristotélica de sustancia. La sustancia aristotélica, como causa o principio del ser en cuanto tal, es también el fundamento de toda inteligibilidad y de toda realidad. Es, al

mismo tiempo, la esencia del ser y el ser de la esencia; la naturaleza racional de la realidad y su existencia necesaria (§ 73). Explícitamente, Duns Escoto se atiene a esta doctrina, a través de la interpretación de Avicena (*Op. ox.*, II, d. 3, q. 1, n. 7). Puesto que en la realidad terna no existen más que cosas individuales y que el universal no subsiste como tal más que en el entendimiento, Duns Escoto se preocupa por encontrar el fundamento común de la individualidad de la cosa externa, y de la universalidad de la cosa pensada en una *quididad* o *sustancia* de tipo aristotélico. De hecho, aunque en la realidad no existan más que cosas individuales, debe existir entre ellas una sustancia o naturaleza común. En cualquier género de cosas hay una unidad primera que sirve de medida a todas las cosas que pertenecen al género. Tal unidad es unidad real, porque es medida de cosas reales, pero no es unidad numérica, porque no se añade al número de los individuos que componen el género. Por ejemplo, la naturaleza humana es la medida y el fundamento de todos los individuos que pertenecen al género hombre y constituyen su unidad; pero no existe una unidad numérica que, de lo contrario, se añadiría como otra realidad individual al número de los individuos humanos. Esta unidad no numérica o, como dice Escoto, menor que la unidad numérica, es la unidad de sustancia o quididad del hombre, el *quod quid erat esse o* la esencia sustancial de Aristóteles, es decir, la naturaleza común.

Esta sustancia o naturaleza común es al mismo tiempo fundamento de la realidad de los individuos y de la universalidad del concepto. No es, pues, por su parte, individual ni universal, y más bien es indiferente por sí misma a la individualidad y a la universalidad. "Ella, dice Escoto (*Op. ox.*, II, d. 3, q. 1, n. 7), no es de por sí única con una unidad numérica, ni múltiple con una multiplicidad opuesta a esta unidad; no es universal en acto, a la manera como el universal está en el entendimiento; ni es en sí particular. Aunque no exista nunca realmente sin alguna de estas determinaciones, no es, sin embargo, ninguna de ellas, sino que las precede naturalmente a todas; y por esta prioridad suya natural es el *quod quid est* (la sustancia en el sentido aristotélico), que es por sí objeto del entendimiento y por sí es considerada por el metafísico y expresada por la definición." Esta naturaleza común no solamente es por sí indiferente a la universalidad que recibe en el entendimiento, y a la singularidad que recibe en la realidad, sino que su mismo ser en el entendimiento no tiene necesariamente un carácter universal. Aunque no pueda ser entendida por el entendimiento si no es en su universalidad, la universalidad se le añade como primera determinación, en cuanto es objeto; de la misma manera en la realidad externa se le añade la singularidad que hace de ella una realidad individual, aunque por sí sea anterior a la determinación que la contrae a un solo individuo. Por su idéntica indiferencia a la universalidad y a la singularidad, no repugna a la una ni a la otra; puede adquirir, como objeto del entendimiento, aquella universalidad que hace de ella una realidad inteligible y como realidad física aquella individualidad que hace de ella una realidad externa al alma (*Ibid.; Rep. Par.*, II, d. 12, q. 6, n. 11). Ahora bien, esta naturaleza común, que es el fundamento de toda realidad, sea en el entendimiento, sea fuera del entendimiento, es objeto del conocimiento intuitivo. Se revela aquí la función que Duns Escoto atribuye a esta forma del conocimiento. Puesto

que el conocimiento intelectual abstractivo es evidentemente el del universal, y puesto que la naturaleza común es anterior a la universalidad así como a la singularidad que es percibida por el sentido, no habría posibilidad de conocerla si el entendimiento no tuviese la función intuitiva que le hace percibir en su realidad la sustancia última de las cosas *(Op. ox.*, III, d. 14, q. 3, n. 4).

Reconocida así en la naturaleza común y en su unidad "menor que la unidad numérica" la sustancia metafísica del universo, la estructura última común al mundo sensible y al mundo inteligible, Escoto se propone el problema de ver cómo ella da ocasión precisamente, por una parte, a là universalidad, que es objeto del entendimiento y, por otra, a la singularidad, que es el carácter de las cosas existentes. Se encuentra, pues, ante el problema de la individuación, por un lado y, por otro, ante el problema de la universalización. Por lo que se refiere al principio de individuación, Duns Escoto niega que consista en la materia o en la forma. La materia es el fundamento indistinto e indeterminado de la realidad; no puede ser, por tanto, principio de la distinción y de la diversidad (*Ibid.*, II, a. 3, q. 5, n. 1). Tampoco puede serlo la forma, porque ésta no es otra realidad que la sustancia o naturaleza común que precede tanto a la universalidad como a la singularidad y es, por consiguiente, indiferente a la una y a la otra La individualidad consiste, según Escoto, en una "última realidad del ente", la cual determina y contrae la naturaleza común a la individualidad, *ad esse hanc rem.* Esta última realidad del ente, este principio que contrae y limita, que restringe y define la naturaleza común indiferente dentro de los límites de un individuo determinado, fue llamado por Duns Escoto, o por algún discípulo inmediato, *haecceitas*. El vocablo, que no se encuentra en el *Opus oxoniense,* se halla, en cambio, en *Reportata parisiensia* (II, d. 12, q. 5, n. 1, 8, 13. 14). Indica la determinación ultima y completa de la materia, de la forma y de su compuesto. Esta determinación es una determinación real, que se añade realmente a la sustancia que constituye la naturaleza común de todos los individuos, pero no es una realidad diversa numéricamente de ella. La naturaleza común y la *haecceitas* no son dos realidades, dos cosas numéricamente distintas, aunque sean realmente distintas. Duns introduce aquí un tipo de distinción que excluye la separación y la diversidad numérica de los términos distintos, aunque no sea una pura distinción de razón, sino una distinción real. Tal es la *distinción formal,* que él sostiene que existe entre la naturaleza y la entidad de un ser cualquiera: entendiendo por naturaleza la sustancia común indiferente y por entidad la completa realización del individuó como tal *(Op. ox.*, II, d. 3, q. 6, n. 15). Esta solución del problema de la individuación implica el reconocimiento en el individuo de un valor metafísico que la tradición escolástica no le había nunca atribuido. La individualidad es la última perfección de la sustancia metafísica; constituye la plenitud final de tal sustancia, su plena actualidad.

El otro problema fundamental de la metafísica de Duns Escoto es el que se refiere a la universalización de la sustancia común en el entendimiento. Esta universalización se realiza por medio de la especie inteligible. La especie es necesariamente exigida por el conocimiento intelectual, porque es el objeto de tal conocimiento. De hecho, si la imagen (*phantasma*)es el objeto del conocimiento sensible y representa la realidad bajo el aspecto de la

singularidad, es necesario que el conocimiento intelectual tenga un objeto diverso, que represente la realidad bajo el aspecto de la universalidad: este objeto es la especie. Ahora bien, la especie no es creada por el entendimiento, aunque la actividad del entendimiento sea la única causa del conocimiento. La especie es, por su naturaleza, y no por obra del entendimiento, el objeto adecuado del mismo entendimiento; éste, por tanto, es a este respecto, no sólo activo, sino receptivo. El entendimiento y la especie concurren a la vez en determinar el conocimiento como el padre y la madre en la generación de la prole (*Ibid.*, I, d. 3, q. 7, n. 2, 3, 20). El primer conocimiento confuso del entendimiento es el de la *especie especialísima*, esto es, de la especie menos universal y más individualizada; por tanto, la más próxima a la imagen sensible. Pero el primer conocimiento distinto del entendimiento es, en cambio, el más universal, el del ser. Este concepto está incluido en todos los otros conceptos más restringidos: por tanto, todos los demás lo presuponen y no pueden ser concebidos distintamente (esto es, definidos) si en ellos no está comprendido distintamente el concepto del ser. La metafísica, que tiene por objeto precisamente este concepto, es la ciencia que todas las otras presuponen y condiciona y hace posibles los principios en los cuales se fundan (*Ibid.*, I, d. 3, q. 2, n. 22-25).

306. EL SER Y DIOS

Las tesis de la doctrina de Duns Escoto expuestas hasta ahora, son el resultado de una investigación que se esfuerza por mantenerse dentro del espíritu del aristotelismo. Como Aristóteles, Duns Escoto ha situado la metafísica por encima de todas las ciencias, como condición y fundamento de las mismas. Como Aristóteles, ha entendido la metafísica como una teoría del ser en cuanto ser. Como Aristóteles, ha desarrollado esta ciencia como una teoría de la sustancia, que no se puede entender si no es con referencia a la clásica exposición del libro VII de la *Metafísica.* Su teoría del universal es en realidad la teoría de la sustancia como una pura estructura ontológica, que es al mismo tiempo fundamento de la universalidad lógica y de la individualidad natural.

La fidelidad al espíritu del aristotelismo conduce a Duns Escoto a otro de los rasgos característicos de su doctrina: la afirmación de la univocidad del ser, en decidida oposición polémica con Santo Tomás. El concepto del ser, que es el objeto propio de la metafísica, es, como se ha visto, el concepto primero y fundamental. Está más allá de todas las categorías y de todas las determinaciones genéricas, esto es, no entra en ninguna categoría ni en ningún género; como tal, es *trascendente (Op. ox.*, II, d. 1, q. 4, n. 26). La noción de ser es común a todas las cosas existentes, común, por tanto, a las criaturas y a Dios. Es noción *unívoca*, no análoga; y Duns se detiene a mostrar las consecuencias imposibles que derivan de admitir su analogía. Su argumento fundamental es que, si no se admite un significado del ser, común a Dios y a las criaturas, es imposible conocer nada de Dios y es también imposible determinar ninguno de sus atributos, partiendo por vía causal de las criaturas. De hecho, así como no se podría conocer nada de la

sustancia que nos es conocida sólo a través de sus accidentes sensibles, si no hubiese un concepto común a aquélla y a estos accidentes, que es precisamente el concepto del ser, así no se podría conocer nada de Dios, salvo que fuese un concepto común a Dios y a las criaturas; y no puede haber otro concepto tal, más que el de ser (*Ibid.*, I, d. 3, q. 3, n. 9). No se podría, por ejemplo, ascender de la sabiduría que nosotros aprehendemos en las criaturas, hasta la sabiduría de Dios, porque ésta no tendría con aquélla nada común; y sería lo mismo afirmar que Dios es una piedra, porque entre la piedra creada y la predicada de Dios no habría relación menor que la que hay entre la sabiduría creada y la sabiduría divina (*Ibid.*, I, d. 3, q. 2, n. 10). A la analogía de proporcionalidad, afirmada por Santo Tomás, Duns Escoto objeta que esta analogía confirma precisamente la imposibilidad de afirmar analógicamente cualquier atributo de Dios partiendo de las criaturas, ya que en virtud de esta analogía no se puede afirmar que Dios posea aquella perfección que se encuentra en las criaturas, sino sólo que es la causa de ella. Ahora bien, que Dios sea causa de una perfección creada, no implica que Dios tenga un atributo semejante a esta perfección, a menos que no se admita una semejanza entre el atributo divino y la perfección creada, semejanza que puede justificarse solamente admitiendo un concepto común a Dios y a las criaturas, concepto al que no se puede llegar ciertamente ascendiendo por la vía causal de las criaturas a Dios (*Ibid.*, I, d. 8, q. 3, n. 10). Por otra parte, el que el ser deba atribuirse unívocamente a Dios y a las criaturas, no excluye su diversidad: Dios y la criatura son diversos en su realidad respectiva, que no tiene nada en común (*Ibid.*, I, d. 8, q. 3, n. 11).

El principio de la univocidad del ser lo considera Duns Escoto como un medio que tiene el hombre para demostrar la existencia de Dios. Nos permite, en primer lugar, descubrir la imposibilidad de la prueba ontológica, tal como la ha expuesto San Anselmo. Ciertamente, si la proposición "Dios existe" se entiende como unidad del ser y de la esencia divina, es necesario decir que es evidente en cuanto no hace otra cosa que reconocer a Dios el ser en general, sin determinar la realidad de tal ser. Si, en cambio, se hace cuestión de la realidad propia de Dios, del ser que le corresponde en cuanto lo pensamos mediante un concepto propio, esto es, no común a él y a las criaturas, como por ejemplo, el de Ser necesario, de Ser infinito, o de Sumo Bien, entonces no se puede resolver la cuestión sino con una demostración *a posteriori.* Puesto que todos los conceptos que determinan la realidad propia de Dios no son simples, sino resultado a su vez de varios conceptos, su unión para formar el concepto de Dios debe ser justificada con una demostración, la cual debe proceder como todo nuestro conocimiento, de los efectos a la causa (*Op. ox.*, I, d. 2, q. 2, n. 4, 5, 10). En otros términos, sólo se puede atribuir *a priori* a Dios el ser en general, solamente aquel predicado ontológico que es común a él y a las criaturas; pero la realidad determinada que le corresponde en virtud de un concepto propio que el hombre se forma de él, debe ser demostrada y puede ser demostrada partiendo de la experiencia. *A priori* sabemos que de alguna manera Dios existe; pero que El sea el Sumo Bien, o el Ser necesario o infinito, podemos saberlo solamente en virtud de una demostración causal.

De esta naturaleza son, en efecto, las pruebas que Duns aduce para la existencia de Dios. Puesto que lo que hay de producible en el mundo ha

tenido que ser producido por una causa y puesto que no se puede ir hasta el infinito en la cadena de las causas, es menester llegar a una causa primera o, como Duns dice, una *primeridad necesaria,* incausable y existente en acto. Esta prueba está obtenida de la consideración de la causa eficiente; otra es deducida de la consideración de la causa final. Hay un fin absoluto, que es absolutamente primero, esto es, no subordinado a ningún otro fin; también este fin absoluto es incausable y actual. En fin, y es una tercera prueba, debe haber una naturaleza eminente, primera por su perfección absoluta, y también debe ser incausable y actual. Hay, pues, tres primacías que son inseparables y no pueden hallarse más que en una sola naturaleza, puesto que el ser absolutamente primero no puede ser más que uno (*Ibid.*, I, d. 2, q. 2, n. 11, 17; *De primo principio,* 3, 9, 11). Las tres primacías expresan los tres aspectos de la bondad suma, que necesariamente coinciden: la suprema comunicabilidad, la suprema amabilidad y la suprema perfección.

Entre los conceptos que se pueden tener de Dios, uno sólo expresa, según Duns, la naturaleza intrínseca de Dios y es el de infinito. Este, en efecto, es un concepto más simple que el de bien u otro semejante, ya que el infinito no es un atributo o una determinación del ser, sino un modo suyo intrínseco y no accidental. Si se dice que Dios es sumo, se le da una determinación que le compete respecto a las cosas que son distintas de El; es sumo entre todas las cosas existentes. Pero si se dice que es sumo en su naturaleza intrínseca, entonces esto no significa sino que es infinito, esto es, que trasciende todo grado posible de perfección *(Op. ox.,* I, d. 2, q. 2, n. 17).

La infinitud divina lleva hasta el límite todos los atributos de Dios, sin identificarlos en la unidad de su esencia. Duns se aleja de la doctrina dominante en la escolástica, según la cual los atributos de Dios serían en su multiplicidad incompatibles con la simplicidad de la esencia divina, y por esto se identificarían sin más con tal esencia. El admite entre los atributos divinos distinción formal, que es característica de su doctrina y que hemos ya visto que interpone entre la naturaleza común y la entidad individual. "Las perfecciones divinas, dice, se distinguen *ex parte rei*, no realmente, sino formalmente." Entre ellas no hay solamente una distinción de razón, como habría si sólo fuesen modos diferentes de definir y concebir la única esencia divina, ni tampoco hay una distinción real, como la habría si fuesen realidades numéricamente distintas y separadas. Hay una distinción *formal,* en el sentido que la una es diversa de la otra, puesto que tiene una naturaleza o una esencia diversa, diversamente definible. Esto, en efecto, implica la distinción formal: la diversidad de definiciones que expresan las esencias o quididades respectivas de los términos distintos. Ahora bien, si la definición de la bondad es diversa de la de la sabiduría en las cosas creadas, será también diversa en la esencia infinita de Dios. La infinitud que caracteriza una perfección divina aumenta su grado más allá de todo límite; pero no modifica su naturaleza. Las perfecciones, por tanto, continúan siendo también en Dios diversas formalmente una de otra. La *ratio formalis* de cada una de ellas es diversa de la de las otras (*Ibid.*, I, d. 8, q. 4, n. 17).

Dios es inteligencia y voluntad, y la inteligencia y la voluntad son idénticas con su esencia. Como inteligencia, El conoce no sólo su esencia, sino también, y en virtud de su misma esencia, las cosas creadas. Pero a diferencia del entendimiento humano, que tiene necesidad de la especie para

entender las cosas, porque no pueden serle presentes en su realidad, la inteligencia divina no tiene necesidad de intermediarios; en ella está presente la realidad misma y su objeto es la realidad conocida. "El mundo inteligible no es sino el mundo externo en cuanto existe representativamente (*obiective*) como mundo conocido en la mente divina; la idea del mundo real no es otra cosa que el mundo inteligible, esto es, el mundo en su ser conocido" (*Rep. Par.*, I, d. 36, q. 2, n. 31). En cuanto a la voluntad divina, ella es el fundamento verdadero de la esencia divina. Es verdaderamente causa primera y absoluta, en cuanto no hay ningún motivo que la preceda y pueda de alguna manera determinarla. "No hay ninguna causa por la cual la voluntad divina quiso esto o aquello, sino que la voluntad es la voluntad y ninguna causa la precede" (*Op.ox.*, I, d. 8, q. 5, n. 24). Aquí está expresado verdaderamente el principio del llamado voluntarismo de Duns Escoto. La voluntad es el principio de la contingencia absoluta, se aparta de cualquiera necesidad y es la única causa de sí misma. Se explica, por tanto, cómo la atribución de cualquier elemento al dominio práctico de la voluntad, equivalga a una negación de su necesidad, esto es, de su demostrabilidad racional. Se explica también el que toda intervención directa de Dios en la constitución del mundo deba ser considerada por Duns como indemostrable, en cuanto queda excluida del orden racional del mundo mismo. Es éste el motivo por el cual Duns sostiene que la omnipotencia de Dios es indemostrable y constituye un puro artículo de fe. Que Dios actúe como causa primera a través de la acción de las causas segundas, es una verdad demostrable, por la cual se puede, además, llegar (como hemos visto) a la misma existencia de Dios. Pero que Dios produzca inmediatamente, esto es, prescindiendo de toda causa intermedia, toda cosa que no sea en sí necesaria o no incluya contradicción es una afirmación que no puede ser demostrada, sino solamente creída (*Ibid.*, I, d. 42, q. 1). La voluntad de Dios es absolutamente libre, aunque la libertad divina no se entienda como là humana, como la posibilidad simultánea de actos opuestos, ya que esta posibilidad implica una imperfección que no puede atribuirse a Dios (*Ibid.*, I, d. 39, q. 5, n. 21). La libertad de Dios consiste solamente en su capacidad de querer un número infinito de objetos diversos. Esta capacidad no supone en Él ningún cambio. Dios puede establecer que la cosa querida por Él se efectúe en este o aquel momento del tiempo, sin que su querer pierda su eternidad e inmutabilidad. La novedad del mundo no es, pues, excluida (como sostenían los filósofos árabes) por la eternidad del querer divino. En cuanto al comienzo del mundo en el tiempo, Duns cree que la cuestión, desde el punto de vista de la razón, se debe dejar indecisa (*Ibid.*, II, d. 1, q. 3).

307. EL HOMBRE

Que el alma intelectiva sea la forma sustancial del cuerpo es, según Duns, una verdad demostrable. El hombre, en cuanto tal, piensa; y su pensamiento no puede ser referido a un órgano corporal, porque trasciende el dominio de los objetos sensibles y se dirige al universal y a lo suprasensible. El sujeto del pensamiento debe ser, pues, el alma; y si el hombre es tal por el

pensamiento, el alma, que es el órgano del pensamiento, es la sustancia o forma del hombre *(Op. ox.,* IV, d. 43, q. 2). Pero el alma intelectiva no es la única forma del hombre: hay en él otra forma sustancial, la del cuerpo en cuanto cuerpo. Esta es la *forma corporeitatis* o *forma mixti,* que es propia del cuerpo como tal, anteriormente a su unión con el alma y que lo predispone a tal unión. La realidad que el cuerpo humano posee como cuerpo orgánico, independientemente de su unión con el alma, es la forma de corporeidad del cuerpo mismo (*Ibid.*, IV, d. 11, q. 3; *Rep. Par.*, IV, d. 11, q. 3).

La doctrina de la forma de la corporeidad es un corolario de la doctrina de la actualidad de la materia, que Duns tiene en común con la tradición franciscana. La materia, independientemente de la forma, tiene una realidad propia, por la cual se distingue de la nada; es, pues, acto no en cuanto el acto se opone a la pasividad (ya que, según Aristóteles, la materia es siempre pasividad o potencia), sino en cuanto el acto se opone al no-ser *(Op. ox.*, d. 12, q. 1, n. 16). Esta doctrina de la actualidad de la materia se encuentra desarrollada de una manera característica en el *De rerum principio,* y aunque tales desarrollos no puedan ser atribuidos a Duns, dada la imposibilidad de atribuirle con certeza esta obra, revelan, con todo, un aspecto históricamente notable de la corriente escotista. En aquella obra se distinguen tres significados de la materia. La materia *primo prima* es la más indeterminada y, por consiguiente, la menos actual, ya que está falta de cualquier forma sustancial o accidental. La materia *secundo prima* es el substrato de la generación y corrupción y ya está provista de alguna forma sustancial y de cantidad. La materia *tertio prima* es la materia sobre la cual actúan las fuerzas naturales y de la cual el hombre mismo se sirve para sus producciones artificiales. La distinción de estas tres materias no anula la unidad de la materia: el *De rerum principio* admite explícitamente la doctrina de Avicebrón de la unidad de la materia, tanto de las cosas corporales como de las espirituales. *(De rer. princ.,* q. 8, a. 3-4).

De todas maneras, la materia no tiene nada que ver con la individualidad del alma. El alma tiene su singularidad independiente y anterior a su misión con la materia. Evidentemente, su singularidad es, como la de cualquier otra cosa, su entidad última, la *haecceitas* (*Quodl.*, q. 2, n. 5). Con ello se rechaza una vez más el principio de la individuación tomista como *materia signata.*

A partir de la naturaleza del alma no se puede deducir o demostrar su inmortalidad. Las razones que han sido aducidas en defensa de la inmortalidad no concluyen. Aristóteles no hubiera podido admitir la inmortalidad sin destruir todos sus principios, ya que él sostiene que en todo compuesto el ser del todo es diverso del ser de las partes que lo componen (materia y forma). Pero si el alma permaneciese después del cuerpo, no sería sólo forma, esto es, parte del hombre, sino todo el hombre, lo que es contrario a su explícita afirmación *(Rep. Par.*, 43, q. 2, n. 13). No se puede decir que el alma como forma tiene el ser por sí y es, por tanto, indestructible; ya que no tiene el ser por sí en el sentido de que subsista por su cuenta y de que no puede ser separada por ningún otro título del ser; esto significaría que ni siquiera Dios puede crearla o destruirla, lo que es falso (*Ibid.*, d. 43, q. 2, n. 18-9). La tesis de que el ser está intrínsecamente en el alma, afirmada por vez primera por Platón, y de la cual también Santo

Tomás se había servido para demostrar su inmortalidad, es así negada por Duns, y reducida a pura materia de la fe *(Op. ox.*, IV, d. 43, q. 2, n. 23). Aún concluyen menos las razones tomadas de la vida moral: la aspiración del alma a la felicidad eterna y a una justicia que premie el bien y castigue el mal. Ya que debería, al menos, sernos conocido, por obra de la razón natural, que la felicidad eterna sea el fin conveniente de nuestra naturaleza, lo cual no es así; y en cuanto a la necesidad de un premio o castigo, se puede siempre decir que cada uno encuentra su remuneración suficiente en su misma acción buena y que la primera pena del pecado es ei mismo pecado (*Ibid.*, IV, d. 43, q. 2, n. 27, 32). La inmortalidad del alma es, pues, una pura verdad de fe, que no es susceptible de ser tratada demostrativamente.

Duns afirma con mucha energía la libertad de la voluntad humana. "La voluntad, en cuanto acto primero, es libre para actos opuestos; es libre también de tender, mediante tales actos opuestos, a objetos opuestos, y, además, es libre de producir efectos opuestos" (*Ibid.*, I, *á. 39*, q. 5, n. 15). Esta libertad está condicionada esencialmente por el hecho de que la voluntad no tiene otra causa que sí misma, ya que es el único principio de todo lo que sucede de una manera contingente, esto es, no necesariamente (*Ibid.*, II, d. 25, q. 1, n. 22). En el acto voluntario, el entendimiento depende de la voluntad, ya que la voluntad se sirve de él como de un instrumento y lo somete a las exigencias de ¡a acción. Contra la primacía del entendimiento afirmada por Santo Tomás, Duns afirma, con Enrique de Gante, el primado de la voluntad. La bondad del objeto no causa necesariamente el asentimiento de la voluntad, sino que la voluntad escoge libremente el bien y libremente opta por el bien mayor (*Ibid.*, I, d. 1, q. 4, n. 16). Esta supremacía de la voluntad confiere a la vida moral del hombre un carácter de arbitrariedad irremediable.

La sola y única ley moral para el hombre es el mandato de la voluntad divina. "Dios no puede querer algo que no sea justo, porque la voluntad de Dios es la primera regla" (*Ibid.*, IV, d. 46, q. 1, n. 6). Dado que la causa de la voluntad divina no es otra cosa que la voluntad misma, Dios podría obrar de otra manera y establecer para el hombre una ley diversa de la que ha establecido; en este caso, sólo esta última sería la ley justa, ya que ninguna ley es justa sino en cuanto es aceptada por la voluntad divina (*Ibid.*, I, d. 44, q. 1, n. 2). Se trata de consecuencias inevitables del principio fundamental de que todo lo que es práctico es absolutamente libre y arbitrario. Este principio, hecho valer con una rígida coherencia, obliga a reducir el valor de la conducta humana a la simple conformidad con la ley establecida por Dios, y el valor de esta ley al simple arbitrio divino.

Pero, evidentemente, Duns debe admitir una excepción, y una sola, del principio de que todas las reglas de conducta se reducen a mandamientos divinos. Esta excepción concierne a la regla misma que impone el respeto al mandamiento divino; ya que si también esta última fuese válida solamente en virtud de un mandato divino, ningún camino habría para el hombre de acercarse a la vida moral y ésta consistiría en una obediencia al mandato divino prescrita también ella solamente por un mandamiento divino. Tal es, en efecto, la posición de Duns a este propósito. Comienza, en efecto, por distinguir una *ley de naturaleza,* naturalmente evidente al hombre de la misma manera que los principios especulativos, y una *ley positiva divina*

hecha valer por el mandato de Dios (*Ibid.*, III, d. 37, q. 1); pero luego restringe ulteriormente el campo de la ley natural, distinguiendo en ella los principios prácticos que resultan evidentes por sus mismos términos o que son demostrados necesariamente, de aquellos otros que son conformes a tales principios, pero que no son evidentes, ni necesarios; y considera solamente a los primeros como leyes naturales en sentido estricto (*Ibid.*, III, d. 37, q. 1). Así restringido, el dominio de la ley natural comprende solamente los dos primeros conceptos de la primera tabla: "No tendrás otro Dios más que a Mí ' y "No pronunciarás el nombre de Dios en vano", que son precisamente los preceptos que fundamentan la obediencia general a los preceptos divinos. Para todos los demás preceptos, aunque admita en ellos una mayor o menor conformidad con la ley de la naturaleza, Duns niega su naturalidad y confirma esta nación en la dispensa que Dios puede conceder y concede con respecto a los mismos, reconociendo de esta manera que el hombre puede obrar rectamente, aun sin su observancia (*Ibid.*,III, d. 37, q. 1). Así como no hay más que un único precepto de ley natural —la obediencia a Dios—, así no hay más que un solo acto que sea verdaderamente bueno por su objeto, y es el amor de Dios. El amor de Dios es el amor de un objeto deseable por sí mismo e infinitamente bueno y no puede ser nunca moralmente malo; de la misma manera, el odio a Dios es el único acto verdaderamente malo que en ninguna circunstancia puede ser bueno. Todo otro acto que se dirija a otro objeto puede ser bueno o malo, según las circunstancias *(Rep. Par.*, IV, d. *28*, q. 1, n. 6). El amor de Dios es la condición del amor hacia el prójimo y hacia sí mismo y señala la regla y la medida de todo otro amor *(Op. ox.* III, d. 28, q. 1). Al amor, Dios responde con la gracia, que es el acto con el cual acepta el amor y ama a quien le ama (*Ibid.*,II, d. 27, q. 1, n. 3).

Duns atribuye al arbitrio divino el mismo orden providencial de la salvación. Contra la justificación tradicional de la redención concebida como necesaria para levantar al hombre del estado de caída en el cual el pecado de Adán le había precipitado, Duns afirma la contingencia de la redención y la perfecta voluntariedad de la encarnación de Cristo. El hombre habría podido ser redimido de un modo distinto a la muerte de Cristo. No había necesidad de que Cristo redimiese al hombre con su muerte, sino una necesidad condicionada por su decisión de quererle redimir de esta manera. La muerte de Cristo fue contingente y debida solamente a la decisión divina (*Ibid.*,IV, d. 15, q. 1, n. 7).

Así, Duns ha verificado con extremado rigor su reducción de la fe al dominio práctico, esto es, a lo contingente y arbitrario. Esta reducción no supone con todo, a sus ojos, ninguna disminución del valor de la fe. Su carácter voluntario acrecienta aún más el mérito de la misma.

No puede haber duda sobre la profundidad del espíritu religioso de esta extraña figura de franciscano que profesaba el ideal aristotelico de una ciencia rigurosa y, al mismo tiempo, defendía y exponía aquella creencia en la Inmaculada Concepción de María, que la misma Iglesia católica no se decidió a reconocer como dogma hasta el siglo XIX.

BIBLIOGRAFÍA

§ 303. Todas las obras de Escoto fueron publicadas en 1639 en Lyon, por el analista de los franciscanos Lucas Wadding. El *De primo principio* está en el vol. III; el *Opus oxoniense* en los vols. V-X; los *Reportata Parisiensia*, en el vol. XI; el *Quodlibet*, en el vol. XII. Ediciones mas recientes han sido hechas bajo la supervisión de los Padres Franciscanos de Quaracchi: las *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione,* Quaracchi, 1904; el *De rerum principio,* Quaracchi, 1910; el *Opus oxoniense,* Quaracchi, 1912-1914. De las *Opera Omnia* publicadas por la Comisión Escotista presidida por *C.* Balie han aparecido varios volúmenes, Vaticano, 1950. Sobre la vida y las obras: Little, *The grey friars in Oxford,* Oxford, 1892, 210-222. Sobre la cuestión de la autenticidad de las obras: Longpré, *La Philosophie du B. Duns Scoto,* París, 1924, 16-49, 288-291; en particular sobre los *Theoremata*: *E.* Gilson, en "Archiv. d'Hist. doct. et litt. du Moyen A.", París, 1938, pp. 5-86; C. Balie, en "Riv. di FU. Neo-Scol", 1938, pp. 235-245. La comparación entre Duns Escoto y Kant, está en Willmann, *Geschichte der Idealismus*, vol. II, 1908, 516.

§ 304. Sobre las relaciones entre ciencia y fe: Mingés, en "Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte", 1908, 4-5; Finkenzeller, en "Beitrage", XXXVIII.

§ 305. Sobre la lógica y la teoría del conocimiento: Prantl, *Gescb. der Logik*, III, 202-232. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeuntungslebre des Duns Scotus,* Tubinga, 1916. Esta obra toma en consideración especialmente la *Gramática especulativa,* que no es auténtica. Sobre el llamado realismo excesivo de Duns Escoto, que es la vieja interpretación de su doctrina fundada en textos apócrifos: Minges, en "Beitrage", VI, 1, 1908.

§ 306. Sobre la univocidad del ser: Minges, en "Phil. Jahrbuch", 1907, 306-323. Sobre la teología: Belmond, *Etudes sur la phil. de Duns Scotus,* París, 1913.

§ 307. Sobre el indeterminismo de Duns: Minges, en "Beitrage", V, 4, 1905. Sobre la ética: Stockums, *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetz in der scholastischen Ethik,* 1911, 102-135; Dittrich, *Gescb. d. Ethik,* III, 150 sigs. Entre las monografías: Landry, *Duns Scot,* París, 1922, contra la cual va dirigido el estudio de Longpré, *La philos. du Béat Duns Scot,* París, 1924, notable sobre todo por el examen de la autenticidad de los escritos «constas. La monografía inglesa de Harris, Duns *Scotus, 2* vols., Oxford, 1927, se funda también en el *De rerum principio*, del cual Harris admite la autenticidad. Sobre los temas fundamentales de la filosofía escotista hay un amplio comentario de E. Gilson, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, París, 1952.

Bibliografía: Harris, op. cit., II, pp. 313-360; E. Bertoni, *Vent'anni di studi scotisti,* en "Quaderni della Riv. Neo-Scol.", Milán, 1943; Schaefer, *Bibl. de vita, operibus et doctrina J. D. S.*, Roma, 1954.

CAPITULO XXI

DESDE DUNS ESCOTO A OCKHAM

308. SEÑALES PRECURSORAS DE LA DISOLUCIÓN DE LA ESCOLÁSTICA

Entre la muerte de Duns Escoto y el comienzo de la actividad filosófica de Ockham, transcurren solamente pocos años. Pero en estos años la conciencia de los límites, que la investigación escolástica encuentra por todas partes en su intento de explicar el dogma católico, da pasos de gigante y se refuerza y profundiza de todas maneras. Por vez primera, Duns Escoto ha hecho valer el aristotelismo como norma de una rigurosa ciencia demostrativa y, por tanto, como criterio limitativo de la investigación escolástica. Por vez primera, ha afirmado la heterogeneidad de la teología respecto a la ciencia especulativa y ha reconocido el carácter práctico, esto es, arbitrario, de cualquier afirmación dogmática. Una escisión se perfilaba así entre los dos dominios que la escolástica había intentado siempre acercar y fundir armónicamente. Esta escisión se va profundizando cada vez más, después de Duns Escoto. Una serie de pensadores, ninguno de los cuales presenta una personalidad de primer orden y que por esto no hace otra cosa que expresar la atmósfera dominante en su tiempo, individualiza y descubre nuevos motivos de contraste entre la investigación filosófica y las exigencias de la explicación dogmática. Pensadores relativamente independientes, como Durand de S. Pourçain y Pedro Aureolo, discípulo de Escoto, así como Francisco Mayrone y Tomas Bradwardine, acentúan el carácter arbitrario de las afirmaciones dogmáticas. El nominalismo, que se perfila netamente en los dos primeros, va minando las bases de la explicación dogmática y se encamina hacia el reconocimiento del valor de la experiencia que conducirá, con Ockham, a la subversión de las posiciones tradicionales. En fin, la restauración del averroísmo hace que vuelva a florecer aquella doctrina de la doble verdad, que se convierte en el estandarte del escepticismo religioso del período sucesivo. Detrás de la aceptación pura y simple de la verdad de fe, se esconde la desconfianza en el intento de comprenderla racionalmente y la convicción de que la investigación filosófica no debe ni siquiera proponerse esta imposible tarea, sino que debe encauzarse hacia otros caminos. Por último, las discusiones jurídicas y políticas de la primera mitad de este siglo, que culminan en la obra de Marsilio, abren el camino a un concepto racional y positivo del derecho y del estado.

309. DURAND DE SAINT POURCAIN

Durand de Saint Pourcain (de San Porciano), llamado por sus contemporáneos *Doctor modernus*, nació entre el 1270 y el 1275. Fue fraile

dominico y murió siendo obispo de Meaux el 10 de septiembre de 1334. Desarrolló algunas actividades en la corte papal de Aviñón. Participó con un escrito en la disputa sobre la pobreza de Cristo y de los Apóstoles y formó parte de la comisión que en 1326 censuró los cincuenta y un artículos tomados del *Comentario a las Sentencias*, de Guillermo de Ockham. Su obra principal es el *Comentario a las Sentencias*, en cuyo prólogo se afirma explícitamente la exigencia de la libertad de investigación filosófica. "El modo de hablar y de escribir en todo lo que no concierne a la fe, es que nos fundemos en la razón más que en la autoridad de cualquier doctor, por más célebre y solemne que sea, y se haga poco caso de la autoridad humana cuando la verdad resplandezca contra ella por obra de la razón." Y, efectivamente, parece que en su actividad filosófica Durand ha tenido un camino propio, aunque era dominico, y no ha hecho demasiadas concesiones a la autoridad de Santo Tomás. Tal vez a esta posición suya independiente son debidas las polémicas dirigidas contra él por Herveus Natalis, Juan de Nápoles y otros tomistas.

Por lo que se refiere a la teoría del conocimiento, Durand niega la necesidad de la especie intermedia, tanto para la sensibilidad como para el entendimiento. El objeto mismo está presente a los sentidos, y a través de los sentidos también al entendimiento (*In Sent.*, II, d. 3, q. 6, n. 10). El objeto real es siempre individual. El ser universal, tanto género como especie, subsiste solamente en el intelecto. Tal ser compete a la cosa en cuanto ésta es comprendida por el entendimiento que abstrae las condiciones individuales de la misma y no por algún elemento que pertenezca a la sustancia de la misma cosa (*Ibid.*, II, d. 3, q. 7, n. 7). Lo universal y lo individual se distinguen sólo racionalmente; pero, en realidad, son idénticos, ya que el universal no es otra cosa que lo indeterminado y el individual lo determinado. Por su carácter indeterminado el universal es un conocimiento confuso, mientras que el conocimiento individual es distinto. El que tiene conocimiento universal de una cosa que no ve, conoce confusamente lo que es intuido claramente por el que ve la cosa, que le está presente (*Ibid.*, IV, d. 49, q. 2, n. 8). Los elementos de esta doctrina del universal están tomados de Duns Escoto. Conocimiento intuitivo, concepto confuso, son nociones escotistas; escotista es también la noción de conocimiento, en el cual el objeto mismo está presente en su ser objetivo; pero tal conocimiento es atribuido por Duns no al hombre, sino a Dios (§ 304). La doctrina de Durand señala una orientación definitiva hacia el radical nominalismo de Ockham.

En polémica con Santo Tomás, que había definido la verdad como la conformidad del entendimiento con la cosa, Durand define la verdad como la conformidad del ser aprehendido por el entendimiento con el ser real (*Ibid.*, I, d. 19, q. 5, n. 14); y la rectificación se hace necesaria por su doctrina fundamental de que en el entendimiento no hay especie o forma de la cosa, sino la cosa misma en la representación de su realidad. El mismo principio conduce a Durand a modificar la doctrina de las ideas divinas, consideradas por él, no como representaciones de las cosas, sino como las cosas mismas en cuanto son producidas o producibles, esto es, en la causa de su ser (*Ibid.*, I, d. 36, q. 3). En fin, Durand acepta la doctrina escotista de que la teología es solamente una ciencia práctica, y

que, por consiguiente, no es una ciencia en sentido estricto de la palabra y que la razón es incapaz de demostrar la verdad o al menos la posibilidad de los artículos de fe (*Ibid.*, pról., q. I, n. 40-48).

310. PEDRO AUREOLO

Sobre la misma línea de pensamiento se mueve el *Doctor fecundus* Pedro Aureolo, que fue probablemente, en París, discípulo de Duns Escoto. Perteneció a la orden franciscana de Aix y murió en 1332 en Aviñón.

También Pedro Aureolo participó en la lucha contra los sostenedores de la pobreza de Cristo y de los Apóstoles con un *Tractatus de paupertate et usu paupere,* compuesto el 1311. Su obra principal es un *Comentario a las Sentencias,* en el cual sostiene una teoría del conocimiento análoga a la de Durand. Pedro critica la doctrina de la especie, que él llama *forma specularis*, aduciendo que si la especie fuera el objeto del conocimiento, éste no se referiría a la realidad, sino sólo a la imagen de ésta. El objeto del conocimiento es la misma cosa externa, que toma, por obra del conocimiento, un *ser intencional* u objetivo que no es efectivamente diverso de la misma realidad particular. La cosa que es objeto de definición y demostración, dice, no es otra cosa que las mismas cosas particulares constituidas en un ser representado o intencional, que forma una única *intentio y un único concepto simple* (Dreiling, p. 82, n. 2). El universal, como tal, no tiene la menor realidad externa. Todo lo que existe es singular y el problema de la individuación es inexistente *(In Sent.*, I, 144, en Dreiling, p. 160, n. 1). El conocimiento tiene tanta mayor claridad cuanto menos se aparta de la realidad individual: mayor valor tiene el conocimiento de la realidad individualizada y determinada que el de la abstracta y universal. Esto es así porque el fundamento del conocimiento es la experiencia. "Es necesario adherirse al camino de la experiencia más que a las razones lógicas, ya que en la experiencia tiene su origen la ciencia y las nociones comunes que son los principios de las artes" (*Ibid.*, I, 25, en Dreiling, p. 196, n. 1). Hay aquí una decidida orientación hacia el empirismo ockhamístico que se manifiesta evidentemente también en la aceptación y uso del principio metodológico de la economía, que se apropiará Ockham: *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora* (*Ibid.*, 1, 319).

Sostenedor del *esse obiectivum* o *intentionale* de la realidad conocida, esto es, del carácter representativo o significativo del objeto del conocimiento, que no tendría, por tanto, una realidad sustancial, un *subiectum,* diverso de la realidad de la cosa externa, es también Enrique de Harclay. Nacido hacia el 1270, muerto en 1317, fue maestro en la facultad teológica de París y autor de un *Comentario a las sentencias* y de *Cuestiones,* alguna de las cuales ha sido publicada recientemente. En algún punto, como en la doctrina de las relaciones, Enrique de Harclay preludia directamente a Guillermo de Ockham.

311. LA ESCUELA ESCOTISTA

La figura de Duns Escoto oscureció bien pronto la de los otros maestros franciscanos y se convirtió para la orden franciscana en lo que era Santo

Tomás para la orden dominicana. Una numerosa pléyade de discípulos volvió a exponer, aclaró y defendió polémicamente las doctrinas del maestro y contribuyó así a la difusión de las mismas, aunque sin acrecentar ciertamente su fuerza y originalidad especulativa.

Entre estos discípulos los más notables son Antonio Andrea, *Doctor dulcifluus*, muerto hacia el 1320 y autor de una *Metafísica textualis*, que fue impresa entre las obras de Escoto; y Francisco de Mayrone (en Provenza), llamado por sus contemporáneos *Doctor illuminatus*, o *Doctor acutus*, o bien *Magister abstractionum*. Este último murió en Piacenza y escribió numerosas obras, entre las cuales hay un *Comentario a las Sentencias*, un *Comentario a la Física* aristotélica, un *De primo principio* y un *Tractatus de formalitatibus*. El *Comentario a las Sentencias* contiene el dato *(In Sent.*, II, d. 14 q. 5, fol. 150 *a*, ed. Venecia, 1520) de que en la Universidad de París, en 1320, un doctor afirmaba que "si la tierra se moviera y el cielo estuviera quieto, ésta sería una disposición mejor del mundo." Francisco Mayrone defendió la distinción formal de Escoto, poniéndola al lado de la distinción esencial y la distinción real. La distinción esencial es la que existe entre la esencia y la existencia de dos realidades, por ejemplo, Dios y la criatura. La distinción real es la que existe entre dos realidades existentes que pueden tener la misma esencia, por ejemplo, entre padre e hijo; la distinción formal es la que hay entre dos esencias diversas, por ejemplo, entre el hombre y el asno. Hay, además, una distinción interna a la esencia, que es la que existe entre la esencia y su modo intrínseco, por ejemplo, entre el hombre y su finitud.

Luchó contra el nominalismo ockhamísta Walter Burleigh (Burlaeus), *Doctor planus et perspicuus*, que enseñó en París y Oxford y murió hacia el 1343. Es autor de una especie de historia de la filosofía, desde Tales a Séneca, que lleva el título *De vitis et moribus philosophorum* y está fundada sobre las biografías de Diógenes Laercio y en los escritos de Cicerón y otros autores latinos; además, escribió comentarios de las obras lógicas, la física y ética de Aristóteles y varios tratados sistemáticos. Estos escritos presentan una acentuación en sentido realista de las tesis de Escoto.

Fue al mismo tiempo matemático, filósofo y teólogo Tomás Bradwardine, llamado *Doctor profundus*, nacido hacia el 1290 y muerto el 1349, siendo arzobispo de Canterbury. Autor de numerosas obras de aritmética y de geometría, de escritos contra el pelagianismo, y de un *Comentario a las Sentencias*, Bradwardine fue el primero en iniciar en el Merton College de Oxford aquella clase de estudios lógicos que luego recibieron el nombre de *Calculationes* (§ 326). Con su *Tractatus de proportionibus* compuesto en 1328, comienza la distinción entre la consideración cinemática y la consideración dinámica del movimiento. Bradwardine trata en el mismo separadamente "de la proporción de la velocidad con respecto a las fuerzas de los motores y a las cosas movidas", que es la consideración dinámica, y de la velocidad "respecto a las magnitudes de las cosas movidas y al espacio recorrido", que es la medida cinemática del movimiento. Además con su *Tratado* comienza a formarse aquel diccionario de la cinemática que tuvo su importancia en Galileo, aunque sólo este último lo haya elevado a un auténtico nivel científico.

Los escritos teológicos de Bradwardine presentan una acentuación del

principio escotista de la perfecta arbitrariedad de la voluntad divina, hasta afirmar su supremacía sobre la misma voluntad humana, que, en cambio, era considerada libre por Escoto. "No hay razón ni ley necesaria en Dios, que preceda a su voluntad; sólo ésta es necesariamente la ley y la justicia suprema" *(De causa Dei,* I, 21). Dios es la única causa motriz o eficiente de todo lo que sucede y determina a la misma voluntad humana. "Bástele al hombre ser libre con respecto a todas las cosas, excepto Dios, y ser solamente siervo de Dios, siervo libre y no coaccionado" (*Ibid.*, III, 9). Se comprende por esto su polémica contra el pelagianismo que afirmaba la libertad del hombre aun con respecto a Dios.

Fue discípulo de Bradwardine Juan Wicleff, el iniciador de la reforma religiosa de Inglaterra; y a través de Juan Wicleff, el determinismo teológico de Bradwardine, inspiro a Juan Huss y Jerónimo de Praga, precursores de la reforma en Alemania.

312. LOS ÚLTIMOS AVERRO1STAS MEDIEVALES

La condenación del averroísmo y de la principal personalidad del averroísmo latino, Siger de Brabante, no impidió la difusión de la obra de Averroes. A medida que la importancia de Aristóteles crecía en la cultura escolástica, crecía también la del que era considerado como el "Comentador" por excelencia. El averroísmo no constituyó, con todo, una escuela, sino una orientación seguida por algún pensador aislado, orientación que se afirmó en ciertos casos mediante una decidida antítesis de las creencias cristianas, manteniéndose fiel a las doctrinas originales del Comentador; en cambio, a veces se atenuó eliminando o tratando de eliminar cualquier motivo de contraste con el Cristianismo.

Por mucho tiempo fue centro de averroísmo la Universidad de Padua. En Padua enseñó, en los primeros años del 1300 hasta su muerte (acaecida probablemente en 1315, durante el proceso a que la Inquisición le había sometido), Pedro de Abano, nacido el 1257, que fue médico y filósofo, defensor de la astrología y autor de un *Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum.* No parece que Pedro haya hecho suyas las tesis típicamente anticristianas del averroísmo original, tesis que se encuentran, en cambio, en la obra de Juan de Jandun. En el *Conciliator,* Pedro se propone poner de acuerdo las diversas opiniones que han sido enunciadas sobre todo a propósito de cuestiones médicas. Defiende el determinismo astrológico de los árabes. Todos los acontecimientos del mundo, y aun la voluntad humana, se hallan sujetos al movimiento celeste que determina los grandes sucesos que señalan las épocas de la historia.

Tomás de Estrasburgo *(de Argentina),* un monje agustino que fue seguidor del tomismo y murió en Viena en el 1357, atribuye a Pedro de Abano, en su *Comentario a las Sentencias,* un racionalismo religioso del que no se encuentra rastro en las obras del filósofo médico. A propósito de ciertos casos de muerte aparente, cita, entre los que creen en la posibilidad de estos estados letárgicos, a Pedro de Abano, y añade que él "tomaba ocasión de ello para burlarse de los milagros en los cuales se ve a los Santos y a Cristo resucitar los muertos; decía que las personas así resucitadas no

estaban verdaderamente muertas, sino que habían caído solamente en un letargo". Tomás de Estrasburgo añade que estas herejías no acarrearon buena suerte a Pedro: "Yo estaba allí, cuando en la ciudad de Padua, sus huesos fueron quemados por este error y por todos los otros sostenidos por él" *(In Sent.,* IV, d. 37, q. I, a. 4). No consta, sin embargo, que Pedro de Abano haya sostenido las tesis típicamente anticristianas del averroísmo inicial.

Tales tesis se encuentran, en cambio, en la obra de Juan de Jandun. Este fue maestro en la facultad de artes de París y amigo y, según dicen algunos (pero casi seguro erróneamente), colaborador de Marsilio de Padua, autor de aquel *Defensor pacis*, que es el más vigoroso escrito de la Edad Media contra la supremacía política universal del Papado. Habiendo tomado partido en favor de Ludovico el Bávaro contra Juan XXII, Juan de Jandun y Marsilio de Padua se refugiaron en la corte del emperador, huyendo así de las consecuencias de la excomunión con que el Papa les había amenazado. En el año 1328 Juan murió; su amigo Marsilio vivió más tiempo. Juan compuso un *Comentario a la Física* y a la *Metafísica* de Aristóteles y varios tratados, entre los cuales hay uno sobre el sentido activo (*sensus agens).* Se profesa explícitamente discípulo de Averroes y de Aristóteles; pero la característica de su postura es el escepticismo frente a cualquier posibilidad de explicación dogmática y el puro y simple reconocimiento del contraste entre fe y razón. Después de haber afirmado la unidad numérica del entendimiento en los diversos individuos, él dice: "Aunque esta opinión de Averroes no pueda ser refutada con razones demostrativas, sin embargo, yo, por el contrario, afirmo y digo que el entendimiento no es numéricamente uno en todos los hombres; más aún, es diverso en los diversos individuos según el número de los cuerpos humanos y es la perfección que les da a ellos la realidad. Pero esto yo no lo demuestro con ninguna razón necesaria, porque lo tengo por imposible; y si alguno sabe hacerlo, alégrese de ello (*gaudeat*). Esta conclusión yo afirmo que es verdad y la considero indudable por la sola fe" *(De anim.*, III, q. 7). La misma postura adopta Juan a propósito de todos los puntos fundamentales de la fe cristiana. El repite su irónica invitación: "Alégrese quien sepa demostrarlo"; y por su parte se queda en su absoluta imposibilidad de conciliarios con los resultados de la investigación racional. El averroísmo actúa aquí como un factor de disolución de la escolástica y tiene solamente el valor de un radical escepticismo teológico.

Un carácter diverso toma, en cambio, Juan de Baconthorp, que perteneció a la orden de los carmelitas, enseñó en Inglaterra y murió en 1348. De sus numerosos escritos han sido publicados solamente el *Comentario a las Sentencias,* los *Quodlibeta y* el *Compendium legis Christi*, mientras numerosos tratados y comentarios han quedado inéditos. La doctrina de la unidad del entendimiento es interpretada por él en el sentido de que representa no la verdadera opinión de Averroes, sino una hipótesis provisional, de la que se sirve para alcanzar una verdad más completa. Por lo demás, Juan Baconthorp no hace más que recoger doctrinas diversas, a las cuales no da ninguna elaboración original.

313. MARSILIO DE PADUA Y LA FILOSOFIA JURIDICO-POLITICA DE LA EDAD MEDIA

La primera mitad del siglo XIV se caracteriza no sólo por la libertad y despreocupación de las discusiones teológicas y metafísicas, sino también por la libertad y despreocupación de las discusiones jurídico-políticas. Si se dirige una mirada al campo de estas discusiones (que se han mencionado ocasionalmente en las páginas anteriores), inmediatamente se descubren en el mismo dos puntos constantes de referencia, uno doctrinal y él otro problemático: la teoría del derecho natural y el problema de las relaciones entre el poder eclesiástico y el poder civil.

La teoría del derecho natural es el cuadro general dentro del cual se mueven todas las discusiones jurídicas y políticas de la escolástica. Elaborada por los estoicos y divulgada por Cicerón, incorporada al derecho romano, esta teoría constituyó el fundamento del derecho canónico, nueva creación jurídica, característica de la Edad Media. En la forma más completa y madura que esta doctrina adquiere en Santo Tomás (§ 281), la ley de naturaleza es la misma ley divina que regula con perfecta racionalidad el orden y el curso del mundo y en ella deben inspirarse tanto las leyes civiles como la ley religiosa que orienta al hombre hacia su fin sobrenatural. Aceptando eclécticamente las dos alternativas que la teoría del derecho natural había ido siguiendo (y que ambas podían encontrarse en los estoicos) Tomás afirma que la ley de naturaleza es, al mismo tiempo, instinto y razón porque comprende tanto las inclinaciones que el hombre tiene en común con los demás seres naturales como la racional, específica del hombre *(Summa theol.*, II, 1, q. 94, a. 2). Pero en una u otra forma, esta doctrina nunca fue puesta en duda a lo largo de los siglos de la Edad Media (y no lo será durante varios siglos después), de modo que es el fondo común de todas las discusiones políticas.

No obstante, la discusión versa sobre la autoridad que encarna mejor o más directamente o de forma más eminente la ley natural, es decir, sobre el problema de si esta autoridad es la del Papa o la del Emperador. En este punto, la polémica filosófica sigue o acompaña a las vicisitudes de la gran lucha política entre el papado y el imperio. De la teoría de las "dos espadas" de la que, a fines del siglo V, se servía el papa Gelasio I para reivindicar la autonomía de la esfera religiosa con respecto a la autoridad política, el papado había pasado gradualmente a defender la tesis de la superioridad absoluta del poder papal sobre el político y de la dependencia de toda autoridad civil de la eclesiástica, considerada como la única inspirada y sostenida directamente por la ley divina.

Fue sobre todo con Inocencio III (1196-1216), cuya obra tuvo una influencia enorme en toda Europa, cuando comenzó a afirmarse en todo su rigor la tesis de la superioridad del poder eclesiástico; desde entonces en adelante las discusiones filosóficas sobre la esencia del derecho y del estado giran sobre el tema de la superioridad de uno u otro de ambos poderes. Desde los comienzos del siglo XIV, estas discusiones pasan a ser particularmente vivas y acaloradas. El *De ecclesiastica potestate* (1302) de Egidio Colonna (§ 294) es la mejor expresión de la tesis curialista en su acepción más extensa. No sólo la autoridad política, sino todo bien o

posesión deriva de La Iglesia y por medio de la Iglesia y, según Egidio, la Iglesia se identifica con el Papa que, por ende, se convierte en la *causa* única y absoluta de todos los poderes y los bienes de la tierra.

Por otra parte, en aquellos mismos años, Juan de París (1269-1306), en el *De potestate regia et papali,* negaba la *plenitudo potestatis* del Papa y reivindicaba para los individuos el derecho de la propiedad, atribuyendo al Papa solamente la función de administrador responsable de los bienes eclesiásticos. Algunos años después, Dante, en el *De monarchia*, se preocupaba sobre todo de defender la independencia del poder imperial frente al papal. "Así, pues, queda claro, decía en la conclusión de la obra, que la autoridad del monarca temporal, sin intermediario alguno, desciende a él de la fuente de la autoridad universal: la cual, única como es en la roca de su simplicidad, fluye en múltiples cauces por la abundancia de su excelencia' (III, 16). El conjunto imponente de las obras políticas de Ockham (§ 322) trataba por el otro lado de separar el concepto de la Iglesia del concepto del papado identificando a la Iglesia misma con la comunidad histórica de los rieles y atribuyendo a la misma el privilegio de establecer y defender las verdades religiosas; y de esta manera reduciendo el papado a principado *ministrativus*, instituido exclusivamente para garantizar a los fieles la libertad que la ley de Cristo trajo a los hombres. Cada uno de estos escritores anticurialistas tiene su característica propia, consistente en el interés específico que trata de defender: interés qué, para Juan de París, es esencialmente económico social; para Dante, político; para Ockham, filosófico-religioso. Pero el conjunto de estos intereses constituye otro más general de la nueva clase burguesa que defiende su libertad de iniciativa contra el monopolio del poder reivindicado por el papado, apoyándose en la autoridad civil que se muestra más abierta o menos exigente en su comparación.

En cambio, la obra de Marsilio de Padua presenta un carácter más radical, logrando poner en tela de juicio incluso el fundamento común de todas las disputas políticas de la Edad Media, es decir, la doctrina del derecho natural divino. Marsilio Mainardini nació en Padua entre los años 1275 y 1280. Fue rector de la Universidad de París desde 1312 hasta 1313 y participó, como ya queda dicho, en la lucha entre Ludovico el Bávaro y el papado de Aviñón, como consejero político y eclesiástico de Ludovico.

Terminó de escribir el *Defensor pacis* en 1324 y, más tarde, durante su estancia en Alemania en la corte de Ludovico, compuso un compendio de esta misma obra con el título de *Defensor minor y* otros dos tratados de menor extensión: el *Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus* a propósito del matrimonio del hijo de Ludovico con Margarita Maltausch, y el *Tractatus de translatione imperii.* Su muerte debió ocurrir a finales de 1342 o en los primeros meses de 1343.

La originalidad de la obra de Marsilio consiste en el carácter positivo del concepto de "ley" que pone como fundamento de su discusión jurídico-política. Marsilio excluye explícitamente de su consideración la ley como inclinación natural o como hábito productivo o prescripción obligatoria en vista de la vida futura, y se limita a considerar la ley como "la ciencia o la doctrina o el juicio universal de todo lo que es justo y civilmente ventajoso y de su opuesto" *(Def. pacis,* I, 10, 3). Pero, incluso en el ámbito

de este concepto restringido, la ley puede ser considerada, según Marsilio, o como lo que muestra lo que es justo e injusto, provechoso o nocivo, y en este sentido constituye la ciencia o doctrina del derecho; o como "un precepto coactivo vinculado a un castigo o a una recompensa que otorgar en este mundo" (I, 10, 4); y sólo en este sentido se le llama propiamente ley". Las características de esta doctrina que es la base de toda la obra de Marsilio, son dos: 1) Lo que es justo o injusto, ventajoso o nocivo para la comunidad humana no lo sugiere un instinto infalible puesto en el hombre por Dios ni por la misma razón divina, sino que lo juzga la razón humana, creadora de la ciencia del derecho. En este aspecto del pensamiento de Marsilio se puede observar un primer asomo del paso del viejo al nuevo yusnaturalismo, que será confirmado por el yusnaturalismo del siglo XVII: paso por el que se atribuye a la misma razón humana el juicio sobre lo que es ventajoso o nocivo para la comunidad humana. 2) La limitación del concepto propio de ley no al mero juicio de la razón (que de por sí constituye sólo ciencia o doctrina) sino al juicio que se convierte en precepto coactivo porque está vinculado a una sanción. Este segundo aspecto de la doctrina de Marsilio viene a ser un antecedente de lo que hoy se llama positivismo jurídico. De estos presupuestos, e] objetivo de Marsilio se limita automáticamente a la consideración "de aquellas solas leyes y gobiernos que derivan inmediatamente del arbitrio de la mente humana" y a su institución (I, 12, 1).

Desde este punto de vista, el único legislador es el pueblo: considerado o como "todo el cuerpo de los ciudadanos" o como su "parte predominante" (*parsvalentior*) que expresa su voluntad en la asamblea general y manda que "algo se haga o no se haga con relación a los actos civiles humanos bajo la amenaza de una pena o castigo temporal". Es decir, con el término "parte predominante" Marsilio quiere referirse no sólo a la cantidad sino también a la cualidad de las personas que constituyen la comunidad que instituye la ley: en el sentido de que la función legislativa puede ser deferida a una o varias personas pero no en sentido absoluto sino sólo relativamente y salva ¡a autoridad del legislador primero que es el pueblo (I, 12, 3). A la ley así establecida todos están igualmente sometidos, incluso los clérigos. "El que uno sea o no sea sacerdote no tiene con respecto al juez mayor importancia que si fuese campesino o albañil, como tampoco la tiene con relación al médico que el que pueda enfermar o curarse sea o no sea músico" (II, 8, 7). Por consiguiente, la pretensión del papado de asumir la función legislativa y la plenitud del poder no es sino un intento de usurpación que no produce ni puede producir otra cosa que escisiones y conflictos (I, 19, 8 y sigs.). Análogamente, para la definición de las doctrinas que se refieran a materia de fe, definición indispensable en todos los casos dejados como dudosos por la Sagrada Escritura, para evitar escisiones y contrastes en el seno de los fieles, la autoridad legítima no es la del Papa sino la del concilio convocado en la debida forma, o sea, de modo que esté en él presente directamente o por delegación "la parte predominante de la cristiandad" (II, 20, 2 y sigs.).

Es fácil percatarse de la validez y modernidad de las tesis del *Defensor pacis*. Basándose en ellas, la tarea del estado se limita (según el principio que más tarde volverá a introducir Hobbes) a la defensa de la paz entre los ciudadanos, es decir, a la eliminación de los conflictos y, en consecuencia, el

dominio de la ley, en cuanto precepto coactivo, queda restringido a los actos externos; limitación ésta muy importante porque garantiza la libertad de conciencia. Además, el derecho se enriende como norma racional puramente formal, según una orientación que ha venido a predominar cada vez más en las concepciones modernas del mismo.

BIBLIOGRAFÍA

§ 309. El *Comentario a las Sentencias* de Durand ha tenido numerosas ediciones, la principal es la de París, de 1508. *Quaestio de natura cognitionis*, ed. Koch, Munster, 1929-1930. Sobre la obra de Durand: Koch, en los *Beitrage,* XXVI, I, 1927; Fournier, en "Hist. Lit. de la France", 37, París, 1938.

§ 310. El *Comentario a las Sentencias y* los *Quodlibeta de* Pedro Aureolo fueron impresos en Roma: el libro I en 1596, el libro II *y* los *Quodlibeta* en 1605. Sobre la obra de Pedro Aureolo: Dreiling, en los *Beitrage,* XI, 6, 1913; Landry, *Pierre d'Aurèole,* en "Revue d'Hist. de la Phil.", 1928.

§ 311. Los escritos de lógica de Antonio Andrea han tenido varias ediciones venecianas *in-folio :* 1492, 1508, 1517. Las *Quaestiones* sobre la *Metafísica* de Aristóteles fueron impresas en Venecia en 1481, 1514, 1523. En Venecia también fue impreso en 1489 el *De tribus principiis rerum naturalium.*

Las obras de Francisco Mayrone fueron impresas en Venecia en 1500. Sobre Francisco Mayrone: Roth, *Franz von Meyronnes,* Werl i.W., 1936.

De Burleigh, el *De vitis et moribus philosophorum,* que ha tenido varias ediciones, fue reimpreso en edición crítica por Knust, Tubinga, 1886. Los otros escritos han tenido numerosas ediciones en Venecia en el 1500. Sobre Burleigh: Baudry, en "Rev. Hist. Francis", 1934.

De Tomás Bradwardine, el *De causa Dei* fue impreso en Londres en 1618; *Tractatus de proportionibus,* Univers. of Wisconsin, 1955. Sobre Bradwardine: Hahn, en los *Beiträge,* V, 2, 1905; Oberman, *Archbishop Th. B.*, Utrecht, 1957.

§ 312. El *Conciliator* de Pedro de Abano fue impreso en Venecia, 1476, 1483, 1565; la *Expositio problematum Aristotelis,* en Mantua, en 1475, Padua, 1482, Venecia, 1501. Sobre Pedro de Abano, S. Ferrari, / *tempi, la vita, le dottrine di Pietro d'Abano,* Genova, 1900; Duhem, *Système du monde,* IV, 229-263; Nardi, *Intorno alle dottrine filosofiche di P. d'Abano,* Milán, 1921. Sobre el carácter del averroísmo paduano: Troilo, *Averroismo e Aristotelismo padovano,* Padua, 1939.

Las obras de Juan de Jandum han tenido numerosas ediciones venecianas en la primera mitad del siglo XVI. Gilson, *Études de Philosophie médiévale*, París, 1921, 51-75; J. Rivière, en el "Dict. de théol. catholique", VIII, 764 y sig.; McClincotck, *Perversity and Error,* Indiana, 1956.

De Juan de Baconthorp, el *Comentario a las Sentencias,* fue publicado en Milán en 1510, en Venecia en 1527, en París en 1484; y juntamente a los *Quodlibeta,* en Cremona en 1618. Michalski, *Les courants pbilosopbiques a Oxford et a Paris pendant le XIVe siede,* Cracovia, 1922, p. 13 y sig.

§ 313. De las obras de Marsilio de Padua; Goldast, *Monarchia,* II, 1614; *Defensor pacis,* Cambridge, 1928.

Sobre Marsilio: Battaglia, *Marsilio de Padova,* Florencia, 1928. Battaglia combate con buenos argumentos (cap. II) la tesis de que Juan de Jandum haya colaborado en el *Defensor pacis;* Gewirth, *Marsilius of Padova,* Nueva York, 1951.

CAPITULO XXII

GUILLERMO DE OCKHAM

314. LA LIBERTAD DE LA INVESTIGACIÓN

Guillermo de Ockham es la última gran figura de la escolástica y al mismo tiempo la primera figura de la Edad Moderna. El problema fundamental del cual había nacido la escolástica y de cuya incesante elaboración había vivido, el acuerdo entre la investigación filosófica y la verdad revelada, es declarado por vez primera imposible por boca de Ockham, y por él mismo vaciado de todo significado. Con esto la escolástica medieval cierra su ciclo histórico; la investigación filosófica queda disponible para la consideración de otros problemas, el primero de los cuales es el de la naturaleza, esto es, del mundo al cual el hombre pertenece y que puede conocer con las solas fuerzas de la razón. La negación de la posibilidad del problema escolástico implica inmediatamente la apertura de un problema en el cual la investigación filosófica reconoce su propio dominio.

El principio del cual Ockham se ha valido para llevar a cabo la disolución de la escolástica, ya comenzada por Duns Escoto, es el recurso a la experiencia. Para Duns Escoto, el principio limitativo y negativo de la investigación escolástica había sido el ideal aristotélico de ciencia demostrativa. Tomado y hecho valer por vez primera en su pleno rigor, este ideal había conducido al *Doctor sutil* a reconocer en la teología una ciencia puramente práctica, esto es, apta para procurar las normas de acción, pero incapaz de alcanzar verdades especulativas. El recurso a la experiencia, que constituye, en cambio, el rasgo saliente del procedimiento de Ockham, conduce a este último a poner el fundamento de todo conocimiento en la experiencia y a rechazar como cosa de todo conocimiento posible cuanto trasciende los límites de la misma experiencia. Se puede suponer que esta primacía de la experiencia, afirmada por Ockham, sea también un elemento del aristotelismo; en realidad, el valor de la experiencia había ya sido reconocido por la tradición franciscana y había encontrado afirmaciones solemnes en Roberto Grossetete y en Rogerio Bacon. Ockham se mantiene más fiel a esta tradición que Duns Escoto. Pero como el ideal aristotélico de la ciencia, aunque ya conocido y aceptado por la escolástica latina, sólo fue empleado por Duns como fuerza limitadora y negadora del problema escolástico, así también el empirismo, aunque conocido y aceptado por muchos escolásticos, solamente con Ockham se convirtió en la fuerza que determinó la caída de la escolástica.

Al empirismo, que es el fundamento de su filosofía, Ockham llegó partiendo de una exigencia de libertad que es el centro de su personalidad.

Tal exigencia domina todos sus puntos de vista. A propósito de la condenación pronunciada por el obispo de París Esteban Tempier, sobre algunas proposiciones tomistas (§ 284), dice: "Las aserciones principalmente filosóficas, que no conciernen a la teología, no deben ser condenadas o puestas en entredicho por nadie solemnemente, porque en ellas cualquiera debe ser libre de decir libremente lo que le parece" (*Dialog. inter. Mag. et Disc.*, I, trat. II, q. 22, ed. Goldast, p. 427). Era la primera vez que se hacía una semejante reivindicación; y en ella Ockham inspiraba no solamente su investigación filosófica, sino también su actividad política. Durante veinte años defendió la causa imperial con un conjunto imponente de obras, cuyo intento principal es el de llevar a la Iglesia a la condición de libre comunidad religiosa, ajena a intereses y finalidades materiales, garantía y custodia de la libertad que Cristo reivindicó para los hombres. La Iglesia, que es el dominio del espíritu, debe ser reino de libertad; el imperio que, según el viejo concepto medieval, tiene en su poder no las almas, sino los cuerpos, puede y debe tener una autoridad absoluta. Tal es la esencia de las doctrinas políticas que Ockham defendió en la lucha entre el Papado de Aviñón y el impeno. Una sola posición domina toda su actividad: la aspiración a la libertad de la investigación filosófica y de la vida religiosa. Pero la condición de la libertad de la investigación filosófica es el empirismo, ya que una investigación que no reconoce ya como guía a la verdad revelada no puede tomar por guía más que a la realidad misma en que el hombre vive, como se nos da por la experiencia.

315. VIDA Y OBRAS

Guillermo de .Ockham, llamado por sus contemporáneos *Doctor invincibilis* y *Princeps nominalium*, nació en Ockham, pequeña aldea del condado de Surrey, Inglaterra. El año de su nacimiento es incierto; pero se puede fijar hacia el 1290. No es, por tanto, probable que haya sido discípulo de Escoto, que murió el 1308. La primera fecha segura de su biografía es el 1324, año en que fue citado a comparecer en la corte de Aviñón para responder de algunas tesis sospechosas contenidas en su *Comentario a las Sentencias.* Una comisión de seis doctores censuró, en 1326, cincuenta y un artículos tomados de tal *Comentario.* En mayo de 1328, Ockham huía de Aviñón, juntamente con Miguel de Cesena, general de la orden de los franciscanos y sostenedor de la tesis (que el Papado tenía como herética) de la pobreza de Cristo y de sus Apóstoles; y se refugiaba en la corte del emperador Luis el Bávaro, en Pisa; desde allí prosiguió hacia Munich, donde permaneció probablemente todo el resto de su vida. Su muerte debió acontecer entre el 1348 y 1349; su cuerpo fue sepultado en la iglesia franciscana de Munich.

La obra primera y fundamental de Ockham es el *Comentario a las Sentencias,* cuyo primer libro es mucho más amplio y difuso que los otros tres. Además, Ockham escribió: siete libros de *Quodlibeta*; un tratado *De sacramento altaris et de corporis Christi;* un breve escrito, *Centiloquium theologicum*, que es la exposición de cien conclusiones teológicas; las *Summulae Physicorum*, llamadas también *Philosophia naturalis;* y dos obras

de lógica: la *Expositio aurea super artem veterem* (que contiene el comentario a los libros *Praedicabilium* y *Praedicamentorum* de Porfirio, el comentario a los libros *Peryermenias* de Aristóteles, un tratado *De futuris contingentibus*) y la *Summa totius logicae*. Otras obras, especialmente de física, han quedado inéditas. Las obras más notables son el *Comentario a las Sentencias,* los *Quodlibeta y* la *Summa totius logicae.*

Numerosas son las obras políticas de Ockham. Un grupo de estas obras va dirigido a combatir las afirmaciones dogmáticas, que Ockham tiene por heréticas, del papa Juan XXII. Tales obras son: *Opus nonoginta dierum; De Dogmatibus Papae Johannis XXII; Contra Johannem XXII; Compendiimi errorum Johannis Papae XXII.* Cuando, en 1338, la dieta de Rhens estableció que bastaba solamente la elección de los príncipes alemanes para el nombramiento del emperador, Ockham inició la composición de una serie de tratados en defensa de esta tesis. Tales tratados son: *Tractatus de potestate imperiali*, compuesto entre el 1338 y el 1340; *Octo quaestionum decisiones super potestatem Summi Pontificis*, compuestas entre el 1339 y el 1341; un monumental *Dialogus Ínter magistrum et discipulum*, compuesto con diversas interrupciones y que ha quedado incompleto; el tratado *De imperatorum et pontificum potestate,* que recapitula las tesis del *Diálogo*; en fin, el tratado *De electione Caroli IV,* que es el último escrito de Ockham. Son, en cambio, apócrifos la *Disputatio inter militem et clericum*, que pertenece al tiempo de Bonifacio VIII, y el *Defensorium contra errores Johannis XXII papae.*

316. LA DOCTRINA DEL CONOCIMIENTO INTUITIVO

La distinción entre conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo de que se había servido Duns como fundamento para su teoría metafísica de la sustancia (§ 305), sirve a Ockham como formulación de su doctrina de la experiencia. El conocimiento intuitivo es aquel mediante el cual se conoce con toda evidencia si la cosa existe o no, y que permite al entendimiento juzgar inmediatamente sobre la realidad o irrealidad del objeto. El conocimiento intuitivo, además, es aquel que hace conocer la inherencia de una cosa a otra, la distancia espacial y cualquier otra relación entre las cosas particulares. "En general, cualquier conocimiento simple de uno o más términos, de una o más cosas, en virtud del cual se puede conocer con evidencia una verdad contingente, que concierne especialmente a un objeto presente, es conocimiento intuitivo" *(In Sent.*, pról., q. 1 Z). El conocimiento intuitivo *perfecto,* el que es el principio del arte y de la ciencia, es la *experiencia,* que tiene siempre por objeto una realidad actual y presente. Pero el conocimiento intuitivo puede ser también *imperfecto* y referirse a un objeto pasado (*Ibid.*, pról., q. 1 Z; II, q. 15 H). Entre el conocimiento intuitivo perfecto y el imperfecto hay una relación de derivación: todo conocimiento intuitivo imperfecto procede de una experiencia. La misma relación existe entre conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo, el cual prescinde de la realidad o irrealidad de su objeto; éste procede de aquél y se puede tener conocimiento abstractivo solamente de aquello de que se ha tenido previamente conocimiento intuitivo (*Ibid.*, IV, q. 12 Q).

El conocimiento intuitivo puede ser sensible e intelectual. La función del entendimiento no es puramente abstractiva, según Ockham. El entendimiento puede conocer intuitivamente también las cosas singulares que son objeto del conocimiento sensible; ya que, si no las conociera, no podría formular sobre ellas ningún juicio determinado *(Quodlibeta,* I, q. 15). Intuitivamente, el entendimiento conoce también sus propios actos y en general todos los movimientos inmediatos del espíritu, como el placer, el dolor, el odio, etc. El entendimiento, de hecho, conoce la realidad de estos actos espirituales y no puede conocerla sino a través del conocimiento intuitivo (*Ibid.*, I, q. 14).

Del concepto mismo de conocimiento intuitivo, que implica una relación inmediata entre el sujeto que conoce y la realidad conocida, se deduce la negación de cualquier *species* que sirva de intermediaria del conocimiento. En primer lugar, tal *species* sería inútil y, por tanto, derogaría aquel principio metodológico de la economía (llamado "rasero de Ockham"), al cual Ockham se mantiene fiel constantemente (*frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora*). Y en segundo lugar, el valor cognoscitivo de la especie es nulo, porque, si el objeto no fuese percibido inmediatamente, la especie no podría darlo a conocer. La estatua de Hércules no conduciría nunca al conocimiento de Hércules, ni se podría dictaminar sobre su semejanza con Hércules, si no fuera previamente conocido Hércules mismo *(In Sent.*, II, q. 14 T). En esta negación de la especie, que Ockham tiene en común con Durand de St. Pourçain y Pedro Aureolo, va más allá que sus predecesores, porque niega también que la realidad tenga en el entendimiento un *esse intentionale* o *apparens*, distinto de la realidad misma. Si, en efecto, el ser puramente conceptual es distinto del ser real, no nos lo hace conocer; la realidad misma debe ser, como tal, inmediatamente presente al conocimiento, si éste debe tener el pleno y absoluto valor de verdad (*Ibid.*, I, d. 27, q. 3 CC).

Sobre la base de una teoría de la experiencia tan completa y madura, que anticipa la de Locke en todos los rasgos fundamentales y hasta en la distinción entre experiencia interna y externa, ninguna realidad podía ser reconocida al universal. Ockham, en efecto, afirma en términos explícitos la individualidad de la realidad como tal; y hace una crítica completa de todas las doctrinas que de alguna manera reconocen al universal un grado cualquiera de realidad, distinguiendo entre las que lo consideran real como separado de las cosas singulares, y las que lo consideran como real en unión con las cosas mismas. La conclusión es la imposibilidad absoluta de considerar real al universal. "Ninguna cosa externa al alma, ni por sí, ni por otra cosa real o simplemente racional que se le añada, ni de cualquier manera que se la considere o entienda, es universal, ya que tanta es la imposibilidad de que una cosa externa al alma sea de alguna manera universal, cuanta es la imposibilidad de que el hombre, por cualquier consideración, o bajo cualquier aspecto, sea asno" (*Ibid.*, I, d. 2, q. 7 S). En otras palabras, la realidad del universal es en sí misma contradictoria y debe ser radical y totalmente excluida. ¿Qué es, y qué valor tiene entonces el concepto?

Ockham no niega que el concepto tenga una realidad mental, esto es, que exista *subiective* (sustancialmente o realmente) en el alma. Pero esta realidad

mental no es otra cosa que el acto del entendimiento. No es, pues, una especie, ni siquiera un *idolum* o *fictum*, esto es, una imagen o una ficción que sea de algún modo distinta del acto intelectual. Pero esta realidad subjetiva del concepto es, con toda realidad, determinada y singular (*Ibid.*, I, d. 2, q. 8 Q; *Quodlibeta*, IV, q. 35). La universalidad del concepto consiste, pues, no en la realidad del acto intelectual, sino en su función significativa, por la cual es una *intentio*. El término *intentio* expresa precisamente la función por la cual el acto intelectual tiende, más allá de sí, a una realidad significada. Como *intentio,* el concepto es un *signum*, o sea un símbolo de la realidad; y como tal, *está en lugar* de ella en todos los juicios y razonamientos en los cuales interviene. Ockham determina esta función del símbolo con el concepto de la *suppositio*.

Se preocupa, sin embargo, de garantizar la validez del concepto. Si el concepto del hombre sirve para indicar todos los hombres y no, por ejemplo, los asnos, debe tener con los hombres una semejanza efectiva; y tal semejanza debe existir también entre los hombres, si todos pueden ser representados igualmente bien con un único concepto. Pero esto no supone una realidad objetiva del universal. La semejanza misma, según Ockham, es un concepto, como es un concepto cualquier relación, por ejemplo, la semejanza entre Sócrates y Platón significa solamente que Sócrates es blanco y Platón también; pero no es una realidad que se añada a los términos considerados. Que un concepto represente un determinado grupo de objetos y no otro, no es cosa que pueda tener fundamento en la relación de estos objetos entre sí y con el concepto, ya que la relación misma no es mas que un concepto falto de realidad objetiva. La validez del concepto no consiste en su realidad objetiva. Ockham abandona aquí (y es la primera vez en la Edad Media) el criterio platónico de la objetividad. El valor del concepto, su relación intrínseca con la realidad que simboliza, están en su génesis: el concepto es el símbolo natural de la cosa misma. A diferencia de la palabra, que es un símbolo instituido por convención arbitraria entre los hombres, el concepto es un *símbolo natural predicable de muchas cosas.* Significa la realidad "al modo que el humo significa el fuego, el gemido del enfermo el dolor y la risa la alegría interior" *(Summa totius log.*, I, 14). Esta naturalidad del signo expresa simplemente su dependencia causal de la realidad significada. Es producido en el alma por esta realidad misma; su capacidad para representar el objeto no significa nada más (*Quodl.*, IV, q. 3). Es éste, sin duda, el rasgo más acentuadamente empirista de la teoría del concepto de Ockham: la relación del concepto con la realidad no es justificada por él metafísicamente, sino explicada empíricamente con la derivación del mismo concepto de la realidad, que por sí sola produce en la mente humana el signo que representa.

El otro rasgo característico del empirismo de Ockham es su doctrina de la *inducción.* Mientras Aristóteles considera la inducción siempre como completa, que funda en la consideración de todos los casos posibles la afirmación general (§ 85), para Ockham la inducción se puede efectuar incluso sobre la base de un único experimento, admitiendo el principio de que causas del mismo género tienen efectos del mismo género *(In Sent., pról.*, q. 2 G). Ockham ha indicado de esta manera correctamente en el

principio de la uniformidad causal de la naturaleza el fundamento de la inducción científica que será teorizada por vez primera en la Edad Moderna por Bacon y analizada en sus presupuestos por Stuart Mill.

317. LA LÓGICA

Ockham entiende la lógica como el estudio de las propiedades de los términos y de las condiciones de verdad de las proposiciones y de los razonamientos en que ellos recurren. Los términos pueden ser escritos, hablados y conceptos (según la vieja clasificación de Boecio). El término concepto (*conceptus*) es "una intención o afección (*intentio seu passio)* del alma que significa o consignifica naturalmente algo, y sirve para ser parte de una proposición mental y para estar en lugar de lo que significa". La palabra es un signo subordinado del término concebido —concepto— o mental, mientras que el término escrito es signo de la palabra. El término *significa* o *consignifica*: significa cuando tiene un significado determinado como, por ej., el término "hombre"; consignifica cuando no tiene un significado determinado pero lo adquiere en unión con otros términos. Los términos consignificantes (o *sincategoremáticos*) son, por ej.,: cada, todo, ninguno, alguno, solamente, a excepción, etc. Ockham analiza en su lógica los términos de *segunda* intención, o sea, que se refieren a otros términos (las *Intentiones primae* son, por el contrario, las que se refieren a las cosas). Intenciones segundas son las categorías aristotélicas, así como también las cinco voces de Porfirio: género, especie, diferencia, propio y accidente. El tema dominante del análisis de Ockham es que ninguna intención segunda es real o es signo de una cosa real: la lógica de Ockham es rigurosamente *nominalista* lo mismo que su gnoseologia.

La propiedad fundamental de los términos es la suposición. "La suposición es, casi, la posición de otro por algo, en lugar de algo. Así, si un término está en una proposición en lugar de algo, de modo que nos sirvamos de él en lugar de esta cosa cualquiera y que el término (o su caso nominativo si el mismo es oblicuo) es verdad de la cosa misma o del pronombre demostrativo que la indica, entonces el término supone, o está en lugar de, aquella cosa." Así, con la proposición "el hombre es animal" se denota que Sócrates es verdaderamente animal de modo que es verdadera la proposición "esto es un animal" cuando se indica a Sócrates *(Summa logicae* I, 63).

La suposición es, pues, para Ockham (y en general para toda la lógica nominalista del siglo XIII) la *dimensión semántica* de los términos en las proposiciones; o sea, la referencia de los términos a *objetos* diversos de los términos mismos que pueden ser cosas o personas u otros términos. Pero estos objetos no pueden ser entidades o sustancias universales y metafísicas como la "blancura", la "humanidad", etc. Los objetos a los cuales se refiere la *suppositio* tienen que tener un modo de existencia determinado: o como realidades empíricas (cosas o personas) o como conceptos mentales o como signos escritos. La *suposición* personal es cabalmente aquella por la cual los términos están en lugar de las cosas por ellos significadas; mientras que existe suposición *simple* cuando el término está en lugar del concepto pero no tomado en su significado, como cuando se dice "hombre es una especie";

y la suposición *material* se da cuando el término no es empleado en su significado sino como signo verbal o escrito, como cuando se dice "hombre es un nombre" o se escribe "hombre". Como los objetos a los cuales se refiere la suposición han de tener un modo de ser determinado, cuando se formulan proposiciones acerca de objetos inexistentes, estas proposiciones son falsas porque sus términos no están en lugar de nada. Ockham considera así que son falsas hasta las proposiciones tautológicas (que en algún aspecto pueden ser consideradas como las más ciertas) como, por ej., "la quimera es quimera" porque la quimera no existe (II, 14).

Esta doctrina de la *suppositio* es la base para una nueva definición del significado predicativo del verbo ser. Dice Ockham: "Proposiciones como 'Sócrates es hombre' o 'Sócrates es animal' no significan que la humanidad o la animalidad está en Sócrates, ni que el hombre o el animal está en Sócrates, ni que el hombre o el animal es una parte de la sustancia o de la esencia de Sócrates o una parte del concepto sustancial de Sócrates. Pero sí significan que Sócrates es verdaderamente un hombre y verdaderamente un animal: no en el sentido de que Sócrates sea este predicado 'hombre' o este predicado 'animal' sino en el sentido de que hay algo por lo cual estos dos predicados están como cuando ocurre que estos predicados están en lugar de Sócrates" (II, 2; *Quodl.*, III, 5). La oposición en que Ockham presenta esta doctrina con relación a la vieja doctrina de la inherencia, propia de la lógica aristotélica, es significativa. La doctrina de la inherencia que Ockham describe, es aquella por la cual la cópula "es" sirve para indicar la relación de inherencia sustancial entre sujeto y predicado. Para Ockham la cópula "es" significa solamente que el sujeto y el predicado *están en lugar* del mismo objeto existente. La doctrina permite a Ockham declarar falsas una cantidad de proposiciones que, desde el punto de vista de la lógica aristotélica, eran tenidas como indudables, tales como las siguientes: "La humanidad está en Sócrates", "Sócrates tiene la humanidad", "Sócrates es hombre por la humanidad" y otras parecidas. Estas proposiciones que, desde el punto de vista aristotélico son indiscutibles, y hasta necesariamente verdaderas, para Ockham son simplemente falsas porque no existe ningún objeto ni término real por el cual "humanidad" pueda estar. En cambio, la proposición "Sócrates es hombre" tiene para Ockham este único y simple significado: *existe* un objeto (en este caso, una persona) que puede ser indicado con un pronombre demostrativo ("*esta* persona") que es verdaderamente Sócrates y verdaderamente hombre. De tal manera que el modo mismo de entender la naturaleza de la cópula pone a Ockham en situación de eliminar como falsas toda una serie de afirmaciones metafísicas, relacionadas con la teoría aristotélica de la sustancia.

Esto por lo que hace al significado predicativo de "ser". Por lo que respecta al significado existencial, Ockham afirma simplemente que el ser y la cosa coinciden: es decir, que la existencia no sobreviene a la *esencia* de una cosa como si la esencia fuese la potencia y la existencia el acto de esta potencia, sino que pertenece sin más a la cosa misma en cuanto cosa real. Esto vale tanto en lo que se refiere a las cosas finitas como en lo que se refiere a Dios, ya que el modo de ser de las cosas finitas y de Dios es diferente. Dice Ockham: " 'Ser' significa la cosa misma. Pero significa la primera causa simple cuando se dice de ella significando que no depende de

otro. Pero cuando el ser se predica de otras cosas, significa las mismas cosas dependientes y ordenadas a la causa primera. Y esto porque estas otras cosas no son cosas sino como dependientes y ordenadas a fa causa primera ni existen de otra manera. De tal manera que si el hombre no depende de Dios, entonces no es, pero ni siquiera es hombre" (*Summa log.*, III, II, 27).

Ockham, al igual que después de él lo harán todos los nominalistas, considera como fundamental la teoría de las *consecuencias* (*consequentiae*), o sea, de las conexiones inmediatas de tipo estoico y considera al mismo silogismo como un tipo particular de tales consecuencias. La consecuencia es, en general, una proposición condicional en la que tanto el antecedente como el consecuente pueden estar constituidos por proposiciones simples o compuestas. El desarrollo ockhamista de esta parte de la lógica es el mas rico de los tratados medievales y contiene muchos teoremas de moderno cálculo proposicional.

Por último, conviene subrayar la importancia del enjuiciamiento ockhamista de los llamados *insolubilia*, esto es, de los argumentos que hoy se llaman paradojas o antinomias y que habían sido ya discutidos por la lógica megárico-estoica. La más famosa de estas paradojas es la del embustero que Cicerón expresaba diciendo: "Si dices que mientes, o dices la verdad y entonces mientes o dices mentira y entonces dices la verdad" (*Acad.*, IV, 29, 96). La solución de Ockham es que la proposición "yo miento" no se puede entender como si fuese verdadera en el sentido de "yo miento que miento". En efecto, esta proposición puede ser falsa, pero precisamente porque *puede* sólo ser falsa no significa por sí misma ni lo falso ni lo verdadero (*Summa log.*, III, III, 38). En otros términos, se trataría de una proposición *indecible,* en el sentido en que esta palabra se emplea en la lógica moderna.

318. LA DISOLUCIÓN DEL PROBLEMA ESCOLÁSTICO

Una posición empirista tan radical y coherente debía conducir a un neto abandono del problema escolástico ya desde su planteamiento. Puesto que el único conocimiento posible es la experiencia (de la cual procede el mismo conocimiento abstractivo), y puesto que la única realidad cognoscible es la que nos revela la experiencia, esto es, la naturaleza, cualquier realidad que trascienda la experiencia no puede alcanzarse por camino natural y humano. Ockham afirma, en efecto, explícitamente la heterogeneidad radical entre la ciencia y la fe. Se trata de actitudes que no pueden subsistir juntas: aun cuando la fe parece seguir a la ciencia, como en el caso en que se cree en una conclusión dé la que se ha olvidado la demostración, no se trata verdaderamente de re, porque se mantiene firme la conclusión sólo en cuanto se sabe que está fundada en una demostración (*In Sent.*, q. 8 R). Pero no es éste el caso de la fe religiosa, la cual podría ser demostrada sólo si se tuviera un conocimiento intuitivo de Dios y de la realidad sobrenatural; conocimiento que es imposible para el hombre (*Quodl.*, II, q. 3). Los milagros y la predicación, aunque pueden producir la fe, no pueden, de hecho, producir el conocimiento evidente de sus verdades. La evidencia no puede ir unida a la falsedad: el sarraceno puede ser convencido por los

milagros y por la predicación de la ley de Mahoma, que, no obstante, es falsa (*Ibid.*, IV, q. 6). La conclusión de todo esto está expuesta en un pasaje de la *Lógica* (III, 1): "Los artículos de fe no son principios de demostración, ni conclusiones, y no son ni siquiera probables, ya que parecen falsos a todos o a la mayoría, o a los sabios; entendiendo por sabios aquellos que se confían a la razón natural, ya que sólo de esta manera se entiende el sabio en la ciencia y en la filosofía". No podría concebirse una exclusión más total de la verdad revelada del dominio del conocimiento humano: las verdades de fe no son evidentes por sí mismas, como los principios de la demostración; no son demostrables como las conclusiones de la misma demostración; y no son probables porque pueden aparecer, como aparecen, falsas a quienes se sirven de la razón natural. El problema escolástico es declarado de este modo por Ockham insoluble y desprovisto de todo significado. La teología cesa de ser una ciencia y se convierte en un puro acervo de nociones prácticas y especulativas, desprovistas del todo de evidencia racional y de validez empírica (*In Sent.*, pról., q. 12).

Las mismas pruebas de la existencia de Dios no tienen, según Ockham, valor demostrativo. Y de hecho la existencia de una realidad cualquiera es revelada al hombre solamente por el conocimiento intuitivo, esto es, por la experiencia; pero el conocimiento intuitivo de Dios no es dado al hombre *viator* (*Ibid.*, I, d. 2, q. 9 Q; d. 3, q. 2 F). Y, puesto que la existencia y la esencia van unidas y se conoce la esencia solamente por lo que se conoce intuitivamente de la existencia, el hombre en verdad no conoce la existencia ni la esencia de Dios (*Ibid.*, I, d. 3, q. 3 Q). La proposición: "Dios existe" no es, por tanto, evidente. La existencia no se predica solamente de Dios, sino también de toda otra cosa real; no puede, por consiguiente, ser parte de la esencia de Dios, ni serle intrínseca (*Ibid.*, I, d. 3, q. 4 G). La prueba ontológica es rechazada (*Quodl.*, VII, q. 15).

Tampoco posee valor demostrativo la prueba cosmológica que el aristotelismo había introducido en la escolástica latina y que era considerada como la más fuerte. Ockham niega el valor de los dos principios en que se funda la prueba. No es verdad en sentido absoluto que todo lo que se mueve es movido por otro: el alma y el ángel se mueven por sí mismos, y asimismo el peso que tiende a bajar. No es verdad en sentido absoluto que es imposible remontar hasta el infinito en la serie de movimientos, ya que en las magnitudes continuas el movimiento se transmite necesariamente de una a otra de las infinitas partes que lo componen (*Cent. theol.*, 1 D). En cuanto a la prueba tomada del principio causal, es impugnada por Ockham en su mismo fundamento, ya que él no cree demostrable que Dios sea causa eficiente, total o parcial, de los fenómenos ni que no basten para explicar los fenómenos las solas causas naturales (*Quodl.*, II, q. 1). La conclusión es que tales pruebas, faltas como están de todo valor apodíctico, pueden determinar en el hombre solamente una razonable persuasión. Ya que si Dios no ejerciese alguna acción en el mundo, ¿a qué fin se afirmaría su existencia? La acción de Dios en el mundo es, pues, un simple postulado de la fe, desprovisto de valor racional (*Ibid.*, II, q. 1; *In Sent.*, II, q. 5 K).

Tampoco se pueden demostrar los atributos fundamentales de Dios. En primer lugar, no se puede establecer con certeza que haya un único Dios; no se derivaría ningún inconveniente de admitir que haya una pluralidad de

causas primeras; porque, pudiendo cada una de ellas querer sólo lo mejor, no se encontrarían nunca en desacuerdo entre sí y gobernarían el mundo con unánime acuerdo *(In Sent.*, I, d. 2, q. 10; *Quodl.*, I, q. 1). Tampoco se puede demostrar la inmutabilidad de Dios, que parece negada por el hecho de que Dios ha tomado, con la Encarnación, una naturaleza inferior, y después la ha dejado (*Cent. theol.*, 12). Tampoco pueden atribuirse a Dios, por medio de demostración, ni la omnipotencia ni la infinitud; y a proposito de esta última, Ockham refuta los argumentos de Duns Escoto (*Quodl.*, VII, qq. 11-17). De Dios no se puede tener más que un concepto compuesto de elementos tomados por abstracción de las cosas naturales *(In Sent.*, I, d. 3, q. 2 F). En el *Centiloquium theologicum* Ockham desarrolla una serie de conclusiones de las cuales él mismo dice que *potius sunt incredibilis quam asserendae*, y que por esto las expone a título de mero ejercicio lógico. Estas conclusiones constituyen una reducción al absurdo de la hipótesis de la Creación. Puesto que en la eternidad, como había enseñado San Agustín, no existe ni un *antes* ni un *después,* tampoco es necesario admitir que Dios existiese *antes* de la Creación, o que existirá *después* (*Cent. theol.*, 47 D). La eternidad de Dios significa solamente que Dios no tiene causa de su existencia ni, por consiguiente, comienzo ni fin de su ser; pero esto no le confiere duración más allá de los límites temporales del mundo, siendo el concepto mismo de duración extraño a su naturaleza. Ockham se detiene en las consecuencias paradójicas de esta conclusión; así como también en la absoluta irracionalidad del dogma cristiano de la Trinidad: "Que una esencia única simplicísima sea tres personas realmente distintas, es cosa de la que ninguna razón natural puede persuadirse y es afirmada solamente por la fe católica como cosa que supera todo sentido, todo entendimiento humano y casi toda razón" (*Ibid.*, 55). El desconocimiento de la posibilidad de interpretación racional de la verdad revelada es en Ockham tan total y decidido que señala la etapa final de la escolástica. El problema escolástico, después de Ockham, continuará de alguna manera sobreviviendo en las escuelas; pero será la sobrevivencia de un residuo, sacado fuera del círculo vital de la filosofía, que en adelante se alimentará de otros problemas.

319. LA CRITICA DE LA METAFÍSICA TRADICIONAL

La metafísica de Ockham es sustancialmente una crítica de la metafísica tradicional. Ya se ha visto cómo rechaza aquella distinción real entre esencia y existencia, de que se había valido Santo Tomás para reformar la metafísica aristotélica y adaptarla a las exigencias de la explicación dogmática. A la pregunta sobre la existencia de una cosa cualquiera, no se puede responder si no se posee el conocimiento intuitivo de la misma cosa, esto es, si la cosa no es percibida por algún sentido particular o, en caso de que se trate de una realidad inteligible, si no es intuida por el entendimiento de modo análogo a como la potencia visual ve el objeto visible. "No se puede conocer con evidencia que la blancura existe, o puede existir, si no se ha visto algún objeto blanco; y aun cuando yo pueda creer a los que cuentan que existe el león y el leopardo, con todo, yo no conozco tales cosas con evidencia si no las he visto *(Summa tot. log.*, III, 2, q. 25). Por esto, el ser tiene un

significado unívoco que es el intuitivo y empírico; y no se puede predicar de Dios sino en el sentido con que se predica de las cosas naturales (*Quodl.*, IV, q. 12).

El principio empirista sirve para Ockham como canon crítico de los conceptos metafísicos tradicionales. La sustancia no es conocida sino a través de sus accidentes (*Ibid.*, III, q. 6). No conocemos el fuego en sí mismo, sino el calor, que es accidente del fuego; por esto no tenemos de la sustancia más que conceptos connotativos y negativos, como "el ser que subsiste por sí" o "el ser que no existe en otro" o que "es sujeto de los accidentes", y así sucesivamente. No es, por tanto, más que el substrato desconocido de las cualidades que la experiencia nos revela (*In Sent.*, I, d. 3, q. 2). Tampoco posee validez empírica el otro concepto metafísico fundamental, la causa. Del conocimiento de un fenómeno no se puede nunca llegar al conocimiento de otro fenómeno que sea la causa o el efecto del primero, ya que de nada se tiene conocimiento sino a través de un acto de experiencia, y causa y efecto son dos cosas diversas, aunque relacionadas, que exigen, para ser conocidas, dos actos de experiencia diversos (*Ibid.*, pról. q. 9 F). La crítica que el empirismo inglés de Locke y Hume ha hecho de los conceptos de sustancia y causa, encuentra aquí un precedente que anticipa no sólo su letra, sino su espíritu.

Se comprende que desde este punto de vista los conceptos fundamentales de la metafísica aristotélica, los de materia y forma, debían sufrir una modificación radical. Ockham insiste en la individualidad de los principios metafísicos de la realidad. Cuantas son las cosas engendradas, dice, tantos son los principios. En efecto, éstos no pueden ser universales, porque ningún universal es real y ningún universal puede ser principio de una realidad individual. Por tanto, deben ser individuales, lo cual quiere decir que son numéricamente diversos en los distintos individuos y que la forma y la materia de una cosa son distintas de la forma y materia de otra (*Summulae physic.*, I, 14). En cuanto a la materia, posee propia actualidad, independiente de la forma sustancial, de la cual es susceptible en potencia. Ockham está aquí de acuerdo con toda la tradición franciscana. Pero él añade que la actualidad de la materia como tal consiste en la extensión. Es imposible, en efecto, que la materia carezca de extensión: no hay materia que no tenga una parte distante de otra parte, por lo cual, aunque las partes de la materia puedan unirse entre sí, como, por ejemplo, se unen las del agua o del aire, con todo, nunca pueden existir en el mismo lugar. Ahora bien, la distancia recíproca de las partes de la materia es la extensión (*Ibid.*, I, 19).

Pero la separación de Ockham de la metafísica aristotélica está señalada todavía de una manera más evidente por su crítica de la causa final. La causalidad del fin consiste en que es amado o deseado por el agente; pero que el fin sea amado y deseado no significa que actúe de un modo efectivo: la causalidad del fin es, pues, metafórica, no real (*In Sent.*, II, q. 3 G). No es posible demostrar mediante proposiciones evidentes ni empíricamente que un efecto cualquiera tenga una causa final; los agentes naturales actúan de una manera uniforme y necesaria y por esto excluyen cualquier elemento contingente o mudable, como serían precisamente el amor o el deseo del fin (*Quodl.*, IV, q. 2). Tampoco es demostrable la causalidad teleológica de Dios, ya que los agentes naturales, faltos como están de conocimiento,

producen sus efectos independientemente del conocimiento de Dios. La cuestión *propter quid* no tiene lugar en los sucesos naturales: no tiene sentido preguntar con qué fin se engendra el fuego, ya que no se requiere la existencia del fin para que el efecto se produzca (*Quodl.*, IV, q. 1). Esta crítica de Ockham, que preludia otra famosa de Spinoza, está animada por el mismo espíritu: su presupuesto es la convicción de que los sucesos naturales se verifican en virtud de leyes necesarias que garantizan la uniformidad de los mismos y excluyen todo arbitrio o contingencia.

320. PRELUDIOS DE LA NUEVA FÍSICA

El desembarazarse de la investigación del problema teológico coincide con el empeñarse en el problema de la naturaleza. El mismo empirismo conducía a Ockham a una consideración más profunda de la naturaleza, ya que la naturaleza no es más que objeto de la experiencia sensible. Ockham considera a la naturaleza como el dominio propio del conocimiento humano; la experiencia cesa, para él, de tener el carácter misterioso o mágico que todavía conserva en Bacon, y se convierte en un campo de investigación abierto a todos los hombres, en cuanto tales. Esta postura le permite la máxima libertad de crítica frente a la física aristotélica. A través de esta crítica se abren numerosas ventanas hacia la nueva concepción del mundo, que la filosofía del Renacimiento debía defender y hacer suya. Las posibilidades que Ockham descubre se convertirán en el Renacimiento en afirmaciones decididas, y constituirán el fundamento de la ciencia moderna.

Por vez primera Ockham pone en duda la diversidad de naturaleza, establecida por la física aristotélica y mantenida por toda la filosofía medieval, entre los cuerpos celestes y los cuerpos sublunares. Unos y otros están formados por la misma materia: el principio metodológico de la economía impide admitir la diversidad de sustancias, ya que todo lo que se explica admitiendo que la materia de los cuerpos celestes es distinta de la materia de los elementos sublunares, se puede explicar admitiendo que las dos materias son de la misma naturaleza (*In Sent.*, II, q. 22 B). Ni siquiera los seguidores de Ockham mantuvieron en este punto la afirmación del maestro; es necesario llegar hasta Nicolás de Cusa para encontrar negada nuevamente, y esta vez de un modo definitivo, la diversidad entre sustancia celeste y sustancia sublunar.

Contra Aristóteles, Ockham admite y defiende la posibilidad de más mundos. La argumentación de Aristóteles (*De coelo*, I, 8, 276 *a)* de que, si hubiese un mundo distinto del nuestro, la tierra del mismo se movería naturalmente hacia el centro y se uniría con la nuestra, y de esta manera todos los otros elementos se volverían a juntar en su propia esfera, formando un único mundo, es combatida por Ockham con una negación de las determinaciones absolutas del espacio admitidas por Aristóteles. Un mundo diverso del nuestro tendría otro centro, otra circunferencia, un alto V bajo distintos, los movimientos de los elementos estarían, pues, dirigidos hacia esferas diversas y no se verificaría la conjunción prevista por Aristóteles (*InSent.*, I, d. 44, q. 1 F; *Cent. theol.*, *2* D). Esta relatividad de las determinaciones espaciales del Universo será uno de los pilares

fundamentales de la física del Renacimiento. Según Ockham, también la infinita potencia de Dios inclina a admitir la pluralidad de mundos. Dios puede producir otra materia, además de la que constituye nuestro mundo. Puede producir, además, infinitos individuos de las mismas especies existentes en nuestro mundo; nada impide, pues, que forme con ellos uno o más mundos diferentes del nuestro *(In Sent.*, I, d. 44, q. 1 E).

Pero la pluralidad de los mundos supone la posibilidad del infinito real. Ya la negación de las determinaciones espaciales absolutas abre a Ockham el camino para admitir esta posibilidad. En el infinito, en efecto, como se dirá en el Renacimiento, el centro puede estar en todas partes. Dios puede siempre crear una nueva cantidad de materia que añadir a la existente, y así puede infinitamente extender la magnitud del mundo (*Ibid.*, I, d. 17, q. 8 D). A la objeción aducida por Rogerio Bacon *(Op. tertium*, 41, ed. Brewer, p. 141-142) de que el infinito no puede ser real, ya que en él la parte sería idéntica al todo, Ockham responde que el principio por el cual el todo es mayor que la parte vale para un todo finito, no para un todo infinito. Donde existen infinitas partes, el principio no vale; y así en una haba hay tantas partes cuantas en todo el universo, porque las partes del haba son infinitas (*Cent. theol.*, 17 C; *Quodl.*, I, q. 9). Al lado de la infinitud de magnitud, Ockham admite también la infinitud de división. Toda magnitud continua es infinitamente divisible y no existen entidades indivisibles. Toda magnitud continua puede tener, dice Ockham, el mismo número de partes que el cielo y de la misma proporción, aunque no de la misma magnitud absoluta (*Quodl.*, I, q. 9).

En fin, Ockham admite y defiende la posibilidad de que el mundo haya sido producido *ab aeterno.* Tampoco aquí lo afirma explícitamente, sino que se limita a desembarazar el problema de posibles objeciones. A la objeción de que si el mundo fuese eterno se habría ya verificado un número infinito de revoluciones celestes, lo cual es imposible, porque un número real no puede ser infinito, Ockham responde que así como en un continuo cada parte, añadida a la otra, forma un todo finito, aun siendo las partes mismas infinitas, así cada revolución celeste, añadida a la otra, forma siempre un número finito, aunque en su conjuntó las revoluciones celestes sean infinitas *(In Sent.*, II, q. 8 D). Ockham se da cuenta de que la eternidad del mundo implica su necesidad, ya que lo que es eterno no puede ser producido más que necesariamente (*Quodl.*, II, q. 5). El sabe también que la eternidad del mundo excluye la creación, porque ésta supone la no existencia de la cosa anteriormente al acto de su producción *(In Sent.*, II, q. 8 R). Pero cree, no obstante, que la eternidad misma es altamente probable, dada la dificultad de concebir el comienzo del mundo en el tiempo. La pluralidad de mundos, su infinitud y eternidad son, pues, *posibilidades,* que, por obra de Ockham, se abren a la investigación filosófica. Algún siglo después, en el Renacimiento, estas posibilidades se convertirán en certezas, y la visión del mundo, que Ockham había entrevisto, será entonces reconocida como la realidad misma del mundo.

321. LA ANTROPOLOGÍA

La crítica de Ockham tropieza aquí con el concepto central de la psicología, el del alma, como forma inmaterial incorruptible. Nuestra vida

espiritual nos es dada por la experiencia: mediante la intuición, conocemos directamente los pensamientos, las voliciones, nuestros estados interiores. Pero el conocimiento intuitivo nada nos dice de una pretendida forma incorruptible, que forme el substrato al que sean inherentes nuestros estados de conciencia. Ni tampoco se llega a este substrato con el razonamiento, porque toda demostración en este sentido es dudosa y poco concluyente. "El que sigue la razón natural, dice Ockham, admitiría solamente que experimentamos en nosotros la intelección que es el acto de una forma corpórea y corruptible. Y consecuentemente diría que una forma así podría ser recibida en la misma materia. Pero nunca experimentamos aquella especie de intelección que es la operación propia de una sustancia inmaterial; por lo cual mediante la intelección, no podemos concluir que haya en nosotros como forma, una sustancia incorruptible" (*Quodl.*, I, q. 10). En otras palabras, Ockham admite la posibilidad de que sea el cuerpo mismo el que piense, es decir, que el cuerpo sea el sujeto de aquellos actos de inteligencia que son el único dato seguro de donde el razonamiento puede partir en esta materia.

Aquel concepto del entendimiento agente, que tanto había fatigado al aristotelismo árabe y latino, es eliminado sin mas por Ockham como inútil para explicar el funcionamiento del conocimiento. No es necesario, en efecto, para explicar la formación de los conceptos. Todos los conceptos, tanto las intenciones primeras como las intenciones segundas, son causados naturalmente, esto es, sin que intervengan el entendimiento ni la voluntad, por los objetos singulares presentes en la experiencia. Conocidas las cosas singulares en la intuición se forman en nosotros espontáneamente, por su acción, los universales y las intenciones segundas. Si, por ejemplo, le acontece a uno ver dos cosas blancas, abstrae de ellas la blancura que tienen en común: lo cual quiere decir que la noción de aquellos dos objetos causa en él naturalmente, como el fuego causa el calor, una tercera noción distinta, que es el concepto de lo blanco *(In Sent.*, II, q. 25 O). Se trata, pues, de un proceso natural, esto es, necesario, o sea, independiente de cualquier intervención contingente, que tiene su punto de partida en la realidad dada por la experiencia y su punto de llegada en la espontaneidad del entendimiento. El entendimiento agente no tiene en ello ninguna parte. Ni tampoco le pertenece la función de dirigir la formación de los juicios, tendiendo a formar un juicio verdadero mas bien que falso, afirmativo más bien que negativo. El entendimiento agente no podría actuar sino de una manera uniforme y constante en todo tiempo y en cualquier circunstancia, y debería, por consiguiente, dar lugar indiferentemente a proposiciones verdaderas o a proposiciones falsas o a entrambas, sin tender por su parte hacia las unas ni hacia las otras. Se requiere, en cambio, aquí, una causa no natural, sino libre, cual es la voluntad, que dirige la atención del hombre y gradúa su esfuerzo. El entendimiento agente es, pues, inútil en toda la línea.

Entre la voluntad y el entendimiento, Ockham establece una simple diferencia de nombres. En realidad, son idénticos entre sí y con la esencia del alma. No basta para establecer su diversidad, la diversidad de sus actos, ya que los actos del entendimiento son entre sí diversos. Ni basta para distinguirlos la diversidad en su modo de actuar, en cuanto que el entendimiento actúa necesariamente, y la voluntad libremente; ya que esta

diversidad no implica una diversidad de principio; por ejemplo la voluntad divina respecto al Espíritu Santo, es principio necesario, respecto a la criatura es principio libre, pero no por esto incluye ninguna diversidad (*Ibid.*, II, q. 24 K).

La voluntad es libre. Por libertad entiende Ockham "la facultad de poner indiferente y contingentemente cosas diversas, de manera que se pueda causar o no causar el mismo efecto, sin que nada cambie, excepto esta misma facultad" (*Quodl.*, I, q. 16). La libertad se entiende, pues, por él como un puro y simple arbitrio de indiferencia. No hay otro significado de la palabra libertad, según Ockham. Si se admite que la voluntad esté de alguna manera determinada, será determinada precisamente en el sentido de cualquier otra cosa natural, y no bastará para diferenciar su determinación la diversidad de su naturaleza respecto a la de las cosas naturales; aun las cosas naturales tienen naturalezas diversas y con todo el modo de su determinación es uno solo y excluye la contingencia (*In Sent.*, I, d. 10, q. 2 G). La libertad del querer no es demostrable con el razonamiento, pero resulta evidente por la experiencia, ya que el hombre experimenta en sí mismo que, aun cuando la razón le sugiera algo, la voluntad puede quererlo o no quererlo (*Quodl.*, I, q. 16). Que Dios pueda prever las acciones humanas, no obstante su carácter contingente y libre, es cosa que no se puede entender y esclarecer de ningún modo por parte del entendimiento humano (*In Sent.*, I, d. 38, q. 1 L).

La voluntad libre es el fundamento de toda valoración moral. "El hombre, dice Ockham, puede actuar loable o reprensiblemente, y, por consiguiente, merecer o desmerecer, porque es un agente libre y porque muchos actos le son imputables" (*Quodl.*, III, q. 19). Todo acto diverso del acto de voluntad puede ser malo porque puede ser ejecutado por un fin malo o con una mala intención; sólo el acto voluntario, en cuanto está en poder del hombre, es absolutamente bueno, si es conforme a la recta razón (*In Sent.*, III, q. 10 R). No basta que el acto sea conforme a la recta razón para que sea virtuoso; es necesario que se derive exclusivamente de la voluntad libre. Si Dios determinase en mi voluntad un acto conforme a la recta razón, este acto no sería virtuoso ni meritorio (*Ibid.*). Pero si el valor moral del hombre depende exclusivamente de la libertad del hombre, el destino ultramundano del hombre depende exclusivamente de la libertad de Dios. Ockham hace suya la tesis opuesta a la de Pelagio: no hay nada que pueda obligar a Dios a salvar a un hombre: El concede la salvación solo como gracia y libremente, aunque *de potencia ordinata* no pueda regularse más que según las leyes que El mismo voluntariamente y contingentemente ha ordenado (*In Sent.*, I, d 17, q. 1 M). Pero Ockham saca de la libertad de elección divina que puede predestinar a condenar a quien quiere, independientemente de los *méritos* humanos, una consecuencia paradójica. No es contradictorio que Dios juzgue como meritorio un acto falto de cualquier disposición sobrenatural; así como El acepta voluntaria y libremente como meritorio cualquier acto inspirado por la disposición sobrenatural de la caridad, así puede aceptar igualmente un acto voluntario que esté falto de tal disposición (*Ibid.*, I, d 17, q. 2 D). Esto significa que la salvación no está cerrada al que vive solamente según los dictámenes de la recta razón. "No es imposible, dice Ockham (*Ibid.*, III, q. 8 C), que Dios

ordene que aquel que vive según los dictámenes de la recta razón y no cree nada que no le sea demostrado por la razón natural, sea digno de la vida eterna. En tal caso, puede también salvarse aquel que en la vida no tuvo otra guía que la recta razón." Es ésta una frase que pone a Ockham más allá de la Edad Media: la fe no es ya condición necesaria de la salvación. La libre investigación filosófica confiere al hombre tal nobleza que le puede hacer digno de la vida eterna.

Que la vida eterna consista en el gozo y posesión de Dios, es cosa de pura fe. No se puede demostrar que tal gozo sea posible al hombre. No se puede demostrar que el hombre no pueda verdaderamente reposar sino en Dios. En fin, no se puede demostrar que el hombre pueda, de alguna manera, reposar definitivamente, ya que la voluntad humana, por su libertad, puede siempre tender a otra cosa y sufrir si no la alcanza (*Ibid.*, I, d. 1, q. 4 F). La libertad es aquí insatisfacción, ilimitación de las aspiraciones, lo que Bruno llamará *furor heroico.*

En cuanto al pecado, es una simple transgresión por la voluntad humana del mandamiento de la voluntad divina. Dios no está obligado a nada, por cuanto ninguna norma limita o puede limitar las posibilidades infinitas de su voluntad; pero concurre como causa eficiente en el pecado del hombre. No obstante, el pecado no es imputable a Dios, que no debe nada a nadie, y por esto no está obligado ni a aquel acto ni al acto opuesto: Dios, por tanto, no peca, aunque sea la causa del pecado humano. La voluntad creada está, en cambio, obligada por el precepto divino y peca cuando lo contraviene. Sin la obligación establecida por aquel precepto, no habría pecado para el hombre, como no lo hay para Dios (*Ibid.*, IV, q. 9 E).

322. EL PENSAMIENTO POLÍTICO

Ockham es, con Marsilio de Padua, autor del *Defensor pacis*, el mayor adversario, en su tiempo, de la supremacía del Papado. Pero mientras que Marsilio de Padua, jurista y político, parte de la consideración de la naturaleza de los reinos y de los estados en general para la solución del problema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, Ockham trata de reivindicar contra el absolutismo papal la libertad de la conciencia religiosa y de la investigación filosófica. La ley de Cristo es, según Ockham, ley de libertad. Al Papado no le pertenece el poder absoluto (*plenitudo potestatis*) en materia espiritual ni en materia política. El poder papal es *ministrativus*, no *dominativus*: fue instituido para provecho de los súbditos, no para que les fuese quitada a ellos la libertad que la ley de Cristo vino más bien a perfeccionar (*De imp. et Pont. pot.*, VI, ed. Scholz, II, 460). Ni el Papa, ni el concilio tienen autoridad para establecer verdades que todos los fieles deban aceptar. Ya que la infalibilidad del magisterio religioso pertenece solamente a la Iglesia, que es "la multitud de todos los católicos que hubo desde los tiempos de los profetas y apóstoles hasta ahora" (*Dial. inter Mae. et Disc.*, I, trat. 1, q. 4, ed. Goldast, II, 402). La Iglesia es, en otras palabras, la libre comunidad de los fieles, que reconoce y sanciona, en el curso de su tradición histórica, las verdades que constituyen su vida y su fundamento. Por este ideal suyo de la Iglesia, Ockham combate el Papado de Aviñón. Un Papado

rico, autoritario y despótico, que tiende a subordinar a sí la conciencia religiosa de los fieles y a ejercer sobre todos los príncipes y poderes de la tierra un poder político absoluto, debía parecer a Ockham la negación del ideal cristiano de la Iglesia como comunidad libre, ajena a toda preocupación mundana, en la que la autoridad del Papado sea solamente la defensa de la libre fe de sus miembros. Indudablemente, el mismo ideal de Ockham animaba a la orden franciscana en su lucha contra el Papado de Aviñón. La tesis de la pobreza de Cristo y de los apóstoles fue el arma ideal de que se sirvió la orden franciscana para defender este ideal. No sólo Cristo y los apóstoles no quisieron fundar un reino o dominio temporal, sino que ni siquiera quisieron tener ninguna propiedad. Quisieron fundar una comunidad que, no teniendo por mira más que la salvación espiritual de sus miembros, renunciase a cualquier preocupación mundana y a cualquier instrumento de dominio material. Tal es también la preocupación polémica de Ockham. Las palabras que según algún antiguo escritor dirigió Ockham a Luis el Bávaro, cuando se refugió en su corte: "O *Imperator, defende me gladio et ego defendam te verbo*", no expresan la esencia de la obra política de Ockham. La cual, más que detenerse en defender al Emperador, contrapone la Iglesia al Papado y defiende los derechos de la Iglesia contra el absolutismo papal que pretende erigirse en arbitro de la conciencia religiosa de los fieles. La Iglesia es para Ockham una comunidad histórica, que vive como tradición ininterrumpida a través de los siglos, y en esta tradición refuerza y enriquece el patrimonio de sus verdades fundamentales. El Papa puede equivocarse y caer en herejías; puede incurrir en herejías aun el concilio, que está formado por hombres falibles, pero no puede caer en herejías aquella comunidad universal que no puede ser disuelta por ninguna voluntad humana y que, según la palabra de Cristo, durará hasta el fin de los siglos (*Dial.*, I, trat. II, q. 25, ed. Goldast, II, 494-495).

Desde este punto de vista, la tesis sostenida por el Papado de Aviñón de que la autoridad imperial procede de Dios solamente a través de los papas y que, por tanto, solamente el Papa posee la autoridad absoluta tanto en las cosas espirituales como en las temporales, debía aparecer como herética. Tal, en efecto, le parece a Ockham, el cual muestra lo infundado de la misma observando que el imperio no ha sido fundado por el Papa, ya que aquél existía antes de la venida de Cristo (*Octo Quaest.*, II, 6, ed. Goldast, II, 339). El imperio fue fundado por los romanos, que tuvieron primeramente reyes, luego cónsules, y, por último, eligieron el emperador que dominase sobre todos sin ulteriores cambios. De los romanos fue transferido a Carlomagno y luego de los francos fue transferido a la nación alemana. Los romanos, pues, o los pueblos a los cuales transfirieron el poder, tienen el derecho de elección imperial. Ockham defiende la tesis afirmada en la Dieta de Rhens de 1338 de que la elección solamente por parte de los príncipes de Alemania basta para hacer del elegido el rey y emperador de los romanos. Toda jurisdicción del Papado sobre el Imperio queda excluida. Sobre las relaciones entre el Imperio y el Papado, Ockham admite sustancialmente la teoría de la independencia recíproca de los dos poderes, teoría que afirmada por vez primera por el papa Gelasio I (492-496), ha dominado casi toda la Edad Media. Ockham reconoce con todo una cierta jurisdicción del Imperio sobre el Papado, sobre todo por lo

que se refiere a la elección del Papa. En algún caso, el mismo interés de la Iglesia puede requerir que el Papa sea elegido por el emperador o por otros laicos (*Dial.*, III, trat. II, lib. III, q. 3, ed. Goldast, II, 917).

BIBLIOGRAFÍA

§ **315.** Datos sobre la vida de Ockham nos han dejado algunos viejos escritores y cronistas, como Tritemio, *De scriptoribus ecclesiasticis*, y Wadding, *Annales minorum* (*ad annos*, 1308, 1323, 1347). La fecha de la citación de Ockham a Aviñón nos es dada por una carta dirigida por Ockham al capítulo general de los franciscanos de Asís en 1334, carta publicada por K. Muller, en "Zeitschrift für Kirchengeschichte", 1884, 108 sig. Sobre la biografía de Ockham: Hofer, en "Archivum Franciscanum Historicum", 1913, 209-233, 439-465, 654-669; Hochstetter, *Studien zur Met. u Erkenntnislehre W. v. O.*, Berlín, 1927, 1-11; Abbagnano, G. O. *Ockham*, Lanciano, 1931, cap. I. Nuevos documentos parecen demostrar que Ockham fue citado a Aviñón por la denuncia del canciller de la Universidad de Oxford, John Lutterell:). Koch, *Neue Aktenstücke za dem gegen W. v. O. in Avignon gefürten Prozess*, en "Rech. de Théol. ancienne et medievale", 1935, VII, 358-380; 1936, VII, 168-197; Fr. Hoffmann, *Die erste Kritik des Ockamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell*, Breslau, 1941, Léon Baudry, *G. d'O., sa vie, ses oeúvres, ses idees sociales et politiques*, I, "L'homme et les oeúvres", París, 1950. 1950.

Ediciones antiguas: *Quaestiones in quatuor libros Sententiarum*, Lyon 1495. *Centiloquium theol.*, Lyon, 1495 (junto con el precedente). *Expositio aurea super totam artem veterem*, Bolonia, 1496. *Summulae m libros physicorum o Phüosophia naturalis*, Bolonia, 1494; Venecia, 1506; Roma, 1637; *Quodlibeta septem*, París, 1487; Argentinae, 1491. *De sacramento altaris et de corpore Christi*, Argentinae, 1491 (junto con los *Quodlibeta*). *Summa totius logicae*, París, 1488; Bolonia, 1498; Venecia, 1508, 1522, 1591; Oxford, 1675. Ediciones modernas: *Quaestio prima principalis Prologi in primum librum Sententiarum cum interpretatione Gabrielis Biel*, ed. revisada por Ph. Bòhner, Zurich-Paderborn-New Jersey, 1939; *De sacramento altaris*, ed. Birch, Burlington (Iowa), 1930; *Tractatus de praedestinatione*, ed. Bòhner, S. Bonaventure (N. Y.), 1945; *Peribermeneias*, ed. Bòhner, en "Traditio", 1946; *Summa logicae*, ed. Böhner, 1951-1954. Corvino ha publicado algunas cuestiones inéditas en "Riv. crit. di st. della fil.", 1955, 1956, 1958.

Las obras políticas fueron impresas casi todas a principios del 1600 por Melchor Goldast en su colección *Monarchia S. Romani Imperii*, Francfort, 1614. En el vol. II de esta obra figuran: *Opus nonaginta dierum; Tractatus adversus errores Johannis XXII; Octo quaestionum decisiones super potestatem Summi Pontificis; Dialogus inter Magistrum et Discipulum de Imperatorum et Pontificum potestate.*

Los otros escritos: *Contra Johannem XXII, Tractatus contra Benedictum XII, Tractatus de potestate imperiali, De imperatorum et pontificum potestate* han sido editados por Scholz, *Unbekannte Kirchenpolitische Streischriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, Roma 1914, vol, II. El *De Imperatorum et Pontificum potestate* ha sido también editado en Oxford, 1927, por Kenneth Brampton. La parte que falta ha sido publicada por Mulder, en "Archivum franciscanum historicum", 1924, 72-97. Algunos de estos escritos han tenido también ediciones recientes. Sobre Ockham, además de los escritos ya citados: Gottfried Martin, *W. v. O., Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Berlín, 1949. (Sobre las doctrinas lógico-matemáticas de O.); E. Hochstetter, P. Vignaux, G. Martin, P. Böhner, A. B. Wolter, J. Salamucha, A. Hamman, R. Höhn, V. Heynck, *W. O.* (1349-1949) *Aufsätze zu zeiner Philosophie und Theologie*, Münster-West, 1950; Vasoli, *G. d'O.*, Florencia, 1953.

§ 316. Sobre la teoría del conocimiento: Hochstetter, *Studien*, ob. cit.; Doncoeur, en "Revue néos.", 1921, pp. 5-25; S. G. Ternay, *W. of O.'s Nominalism*, en "Phil. Review", 1936, pp. 245-268; E. A. Moody, *The logic of W. of O.*, Londres, 1935; P. Vignaux, *Nominalisme au XIV siede*, Montreal-París, 1948.

§ 317. Sobre la lógica: Moody, *The Logic of W. of O.*, Londres-Nueva York, 1935; Bòhner, *Ockham's Theory of Signification*, en "Frane. Stud.", 1945; Moody, *Truth and Consequence in Mediaeval Logic*, Amsterdam, 1953.

§ 318. Sobre la teología: Abbagnano, obra citada, cap. VI; R. Guelluy, *Phil. et théol. chez G. d'O.*, Lovaina-París, 1947 (con bibliografía).

§ 319. Sobre la metafísica: Hochstetter, ob. cit., pp. 12-26, 56-62, 139-173; Menges, *The Concept of Univocity Regarding the Predication of God and Creature, According to W. O.*, St. Bonaventure (N. Y.), 1952.

§ 320. Sobre la física: Duhem, *Etudes sur Leonard de Vinci*, II, París, 1909, pp. 39-42, 76-79, 85-86, 257-259, 416; Delisle Burns, en "Mind", 1916, pp. 506-512.

§ 321. Sobre la antropologia: Werner, en "Sitzungb. b. k. Akad. d. Wiss. philos., hist. kl.", vol. 49, 1882, pp. 254-302; Siebek (sobre la doctrina de la voluntad), en "Zeitschrift f. Philos.", 1898, pp. 195-199.

Sobre la ética: Dietrich, *Geschichte der Ethik*, III, Leipzig, 1926, pp. 171-181.

§ 322. Sobre la doctrina política: Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayern*, Leipzig, 1874; Dempf, *Sacrum Imperium*, Munich, 1929; R. Scholz, *W. v. O. als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, en *Schriften des Reichsinstitute für Alterer deutsche Geschichtskunde*, VIII, Leipzig, 1944.

Sobre la personalidad de Ockham: Abbagnano, ob cit., que contiene también bibliografía; Hochstetter, en *W. O.* (1349-1949), pp. 1-20.

Bibliografía actual por V. Heynck, Ibid., pp. 164-183.

CAPITULO XXIII

EL OCKHAMISMO

323. CARACTERES DE LA ULTIMA ESCOLÁSTICA

Después de Ockham la escolástica no tiene grandes personalidades ni grandes sistemas. Su ciclo histórico aparece como concluido y vive de la herencia del pasado. El tomismo, el escotismo, el ockhamismo, son las escuelas que se disputan el campo, defendiendo polémicamente las doctrinas de sus jefes respectivos, a veces exagerándolas o deformándolas, casi nunca aportando nuevos desarrollos o contribuciones originales. Frente al tomismo y a! escotismo que representan la *vía antigua*, el ockhamismo representa la *vta moderna,* esto es, la crítica y el abandono de la tradición escolástica. Los "modernos" son los "nominalistas", que se confían a la razón natural y excluyen cualquier posibilidad de interpretar racionalmente la verdad revelada.

El 23 de septiembre de 1339 la doctrina ockhamista era prohibida en París, y el 29 de diciembre de 1340 la condenación era confirmada con la prohibición de numerosas proposiciones ockhamistas (Denifle, *Chart. Univers. París,* II, 485, 505). Pero, a pesar de las prohibiciones y condenaciones, el ockhamismo se difundía rápidamente v conquistaba pronto, en las más famosas Universidades, numerosos discípulos. Ellos acentuaron su tendencia crítica y negativa, no sólo en las cuestiones teológicas, sino también en las filosóficas. El número de cuestiones declaradas insolubles desde el punto de vista de la razón natural, y de los principios declarados desprovistos de toda evidencia desde el punto de vista de la experiencia, se acrecentó continuamente. La escolástica conservaba su estructura exterior, su procedimiento característico, su método de análisis y de discusión. Pero esta estructura formal se dirigía contra su mismo contenido, mostrando la inconsistencia lógica y la falta de fundamento empírico de aquellas doctrinas que habían constituido la sustancia de su tradición secular. No obstante, a medida que los problemas tradicionales se vaciaban de contenido, se iba reforzando el interés por aquellos problemas de la naturaleza que ya habían tenido una parte tan notable en la investigación de Ockham. En la disolución a que el ockhamismo sometía todo el contenido de la tradición escolástica, nuevas fuerzas iban madurando, fuerzas que hallaron su desarrollo en la filosofía del Renacimiento.

324. PRIMEROS DISCÍPULOS DE OCKHAM

Discípulo de Ockham, en Oxford, fue el franciscano inglés Adan Wodham o Goddam, muerto en 1358, al cual su maestro dedico la *Summa totius*

logicete. Tenemos de él un *Comentario a las Sentencias,* en el cual se defienden las tesis fundamentales de Ockham. Consideró la fe como fundada precisamente sobre una lógica diferente de la natural, una lógica en la que no vale el principio de contradicción. El dominico inglés Roberto Holkot, muerto en el 1349, otro seguidor de Ockham, fue profesor de teología en Cambridge y autor de un *Comentario a las Sentencias y* de escritos morales y exegéticos, entre los últimos de los cuales están las *Praelectiones in librum Sapientiae.* Entre los portaestandartes del nominalismo el cronista Aventino nombra junto con Juan Buridán y Marsilio de Inghen al fraile agustino Gregorio de Rímini, que estudió en París y después en Bolonia, Padua y Perusa y fue maestro de teología en París. Escribió un *Comentario* al primero y segundo libro de las *Sentencias y* murió en 1358. El prevalecimiento del ockhamismo en la Universidad de París se demuestra por las condenaciones que sufrieron otros dos maestros de la Universidad parisina de aquel tiempo: Juan de Mirecourt y Nicolás de Autrecourt.

De Juan de Mirecourt *(De Mirecuria),* fueron condenadas el 1347, por los maestros de teología de París, cuarenta tesis tomadas de un *Comentario a las Sentencias* que ha quedado inédito. Estas tesis son exageraciones de principios ockhamistas; entre ellas se encuentra la de que Dios es causa del pecado y que el hombre peca con el beneplácito de la voluntad divina; y la otra, de que la caridad no es necesaria para la salvación del alma y que, por consiguiente, el odio al prójimo no es necesariamente un demérito (Denifle, *Chart.*, 612, n. 34; 611, n. 27). Juan pertenecía a la orden de los cistercienses y era por esto llamado por sus contemporáneos "el monje blanco" (*monachus albus*).

Nicolás de Autrecourt *(de Ultricuria)*estudió en París, fue miembro de la Sorbona y *magister artium.* El 21 de noviembre de 1340 fue llamado por Benedicto XII para responder a una acusación de herejía en la corte de Aviñón. En 1346 fueron condenadas sesenta tesis tomadas de dos cartas dirigidas a Bernardo de Arezzo, de una carta a Egidio y de un escrito titulado *Exigit ordo executionis.* Nicolás se enmendó de sus errores y murió en 1350 como decano de la catedral de Metz.

El fundamento del saber es, para Nicolás lo mismo que para Ockham, el conocimiento intuitivo. Pero el carácter propio de este conocimiento no consiste, para él, en su referencia a la cosa existente en cuanto existente, sino más bien en la mayor *claridad* que posee frente al conocimiento abstractivo. En efecto, cualquier conocimiento lo es de algo que existe; mas "si Dios, como se cree, lo conoce todo con perfecta claridad, nuestro conocimiento intuitivo podría llamarse abstractivo respecto al conocimiento divino, el cual debiera llamarse, en cambio, simplemente intuitivo" (*Tract.*, 242). Además, el propio conocimiento intuitivo, aunque sea medida y fundamento de toda certeza, no constituye la verdad absoluta. Esta es, en efecto, la evidencia, es decir, la manifestación de lo existente; pero, dice Nicolás (*Tract.*, 228-229) "que lo que se manifiesta de modo propio y último como existente exista y que lo que se manifiesta como verdadero sea verdadero, sólo es una conclusión *probable*: más probable, no más verdadera, que la conclusión opuesta". De modo que ni siquiera la última certeza naturalmente alcanzable por el hombre implica una garantía absoluta de verdad, sino que goza solamente de un grado eminente de

probabilidad. Este es un desarrollo típico y notabilísimo del ockhamismo. La crítica iniciada por Ockham avanza todavía un paso más con Autrecourt. Este paso no se da, en rigor, para devaluar la experiencia, que es la forma "propia y última" del conocimiento intuitivo. La experiencia, por ejemplo, del que, estando en Roma, ve que es una gran ciudad, no está sujeta a error (que sólo puede aparecer al emitir juicio sobre ella) mientras es asumida en su forma ultima, o sea presente o actual, y constituye el criterio de validez de cualquier otra manifestación. Nicolás de Autrecourt, pues, insiste como Ockham (*Summa tot. Log.*, III, *2, 1.* 25) en que esta certeza máxima queda limitada a la sensación actual y no subsiste más allá de ella. La analogía del punto de vista de Ockham y de Autrecourt con el de Locke (incluso en el ejemplo, que en el caso de Locke es el de Constantinopla) es evidente.

Es manifiesta la ampliación que sufre por obra de estos ockhamistas el concepto de certeza, que llega a abarcar lo probable y que en Locke, quien en el mundo moderno recoge la herencia del ockhamismo, llega a ser una extensión del concepto de razón hacia el ámbito de lo probable. Se comprende que Nicolás de Autrecourt no pueda atribuir a la metafísica aristotélica aquel valor de saber necesario (es decir, demostrativamente necesario) que los escolásticos chapados a la antigua aún le atribuían. También se comprende que renueve con gran fidelidad a Ockham la crítica de los dos conceptos fundamentales de tal metafísica, el de sustancia y el de causa. En esta crítica se apoya él en el principio de contradicción que le parece el único apropiado para garantizar aquel grado de certeza que se puede conseguir en la demostración. El principio de contradicción no permite, en efecto, inferir, supuesto que una cosa existe, que debe existir también una cosa diversa, como efecto de la primera. En otras palabras, el principio de causalidad no está fundado en el principio de contradicción, que es el único fundamento de la certeza; por tanto, no tiene certeza absoluta, sino solamente probabilidad. Del hecho de que el fuego sea fuego, no se deduce que queme: la combustión es, pues, su efecto probable; pero no una consecuencia evidente (Lappe, p. 327). Consideraciones análogas valen para el concepto de sustancia. De la sustancia nosotros conocemos los accidentes; pero de los accidentes no podemos remontar con toda evidencia a la existencia de la sustancia. Si la sustancia es algo diverso de los objetos de los sentidos y de nuestra experiencia interna, es imposible afirmar su realidad, ya que de la existencia de una cosa no se puede inferir de ninguna manera la existencia de otra (*Ibid.*, 12, 29-30). Nicolás de Autrecourt confirma también otras tesis ockhamistas: negación de la finalidad del mundo, probabilidad de que el mundo sea eterno; y a la física aristotélica opone, como al menos igualmente probable, la hipótesis prearistotélica de los átomos y del vacío.

325. EL NATURALISMO EN LA ESCUELA OCKHAMISTA

Las intuiciones físicas de Ockham, que son precisamente el punto de partida de la mecánica y de la astronomía modernas, son reemprendidas por un cierto número de seguidores. Uno de ellos es Juan Burídán, nacido en Béthune, en el Artois, maestro y rector en la Universidad de París, del que se tienen noticias hasta 1358; pero se ignora el año de su muerte. Buridan

escribió comentarios a la *Física*, a la *Metafísica,* a la *Política,* al *De anima* y a los *Parva Naturalia* de Aristóteles. El planteamiento general de los tratados de Buridán sigue de cerca al de Ockham; pero a veces Buridán va más allá de Ockham en el desarrollo empirista y naturalista de ciertas tesis. Por ejemplo, para Ockham la distinción tradicional entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual no tiene mucho peso, porque ocupa el primer puesto la distinción entre conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo que es transversal con respecto a aquél; para Buridán tiene todavía un peso mucho menor porque él no duda en aproximar el conocimiento conceptual a un conocimiento sensible confuso. Respondiendo a la cuestión de si los universales son antes o después que los singulares, Buridán afirma que por el entendimiento tenemos primero el concepto singular que el universal porque el entendimiento parte del sentido que le proporciona representaciones singulares. Pero inmediatamente después reconoce que por el sentido el universal precede a lo singular porque el conocimiento sensible *confuso* es antes que el determinado y preciso: como cuando ocurre que se ve de lejos un objeto que no se llega a discernir y que por lo mismo es confuso o universal (ya que puede ser un objeto cualquiera) y que luego se va haciendo cada vez más determinado hasta llegar a ser singular cuando puede ser percibido claramente *(De an.,* 1, q. 5). Esto no es más que un modo de expresar la superioridad del conocimiento sensible sobre el intelectual, en cuanto que sólo el primero es el instrumento para llegar a las cosas en sus determinaciones electivas y es el punto de partida del mismo conocimiento intelectual. En este mismo sentido, Buridán acentúa enérgicamente la tesis de Ockham de que es el cuerpo mismo el que piensa, declarándose inclinado a considerar al entendimiento como "una forma material desarrollada por la potencia de la materia" (*educta de potentia materiae, De an*., III, q. 4).

Igualmente acentuado está en la obra de Buridán el interés por la física considerada como ciencia empírica. A él se le atribuye el mérito de haber sido el primero en sospechar el principio de inercia en la llamada teoría del *impetus*, formulada a propósito del movimiento de los proyectiles. Este movimiento era una especie de escándalo para la física aristotélica que admitía el principio de que un cuerpo puede mover otro sólo por contacto. Ya Ockham había opuesto el ejemplo de la flecha y de cualquier otro proyectil al que se comunica un impulso, que el proyectil conserva sin que el cuerpo que se lo había comunicado le acompañe en su trayectoria *(In Sent.*, II, q. 18 y 26). Había de esta manera entrevisto el principio de inercia, fundamento de la mecánica moderna. Buridán recogió esta doctrina y la aplicó también al movimiento de los cielos; éstos pueden perfectamente ser movidos por un *Ímpetus,* que les ha sido comunicado por la potencia divina, que se conserva porque no se disminuye o destruye por fuerzas opuestas; y esto hace inútiles las inteligencias motrices que Aristóteles había admitido precisamente para explicar el movimiento de los cielos. La astronomía moderna nacía así de la escuela ockhamista. El nombre de Buridán está ligado al famoso ejemplo del *asno*, el cual, puesto entre dos haces de heno, morirá de hambre antes de decidirse a comer uno u otro de ellos. Tal argumento no se encuentra en las obras de Buridán, y no puede encontrarse en ellas, porque es una reducción al absurdo de su doctrina. Pero tal

doctrina le da al mismo, en efecto, el punto de partida. Buridán sostiene, en efecto, que la elección de la voluntad sigue necesariamente al juicio del entendimiento. Entre dos bienes, uno mayor y otro menor, que el entendimiento juzga evidentemente como tales, la voluntad se decide necesariamente por el mayor. Pero cuando se trata de dos bienes iguales, que el entendimiento reconoce con evidencia por tales, la voluntad no puede decidirse por uno ni por otro; entonces no hay elección *(In Ethic.*, III, q. 1). Este es precisamente el caso del *asno.* Con esto, por otra parte, Buridán no pretende negar la libertad a la voluntad humana, sino que la voluntad, en presencia de un juicio evidente propuesto por el entendimiento, elige necesariamente de un modo determinado, y es libre solamente en el sentido de que puede suspender o impedir el juicio del entendimiento *(In Ethic.*, III, q. 4).

Nicolás de Oresmes estudió teología en París y murió siendo obispo de Lisieux en 1382. Tradujo al francés, en 1371, por orden del rey Carlos V, la *Política,* la *Economía* y la *Etica* de Aristóteles, compuso en trances varios tratados de política y de economía, un *Tratado de la esfera y* un *Comentario a los libros del cielo y del mundo,* de Aristóteles. Compuso también, en latín, tratados de física. Su importancia en el campo de la economía política del siglo XIV es notable; pero es todavía mayor en el campo de la astronomía, en el cual es un director precursor de Copérnico. Bastará aquí aducir los títulos de cuatro de sus dos capítulos del comentario al *De coelo:* "I. Que no se podría probar con ninguna experiencia que el cielo se mueve con movimiento diurno y la tierra no; II. Que no se podría tampoco probar con razonamientos; III. Diversas buenas razones para demostrar que la tierra se mueve con un movimiento diurno y el cielo *no;* IV. Cómo estas consideraciones son útiles para la defensa de nuestra fe" (Duhem, en "Archiv. Frane. Hist.", 1913, 23). Igualmente importante es la obra de Nicolás de Oresmes en el dominio de las matemáticas, donde se adelanta a Galileo y Descartes. En su escrito *De difformitatequalitatum* se ha valido por vez primera de las coordenadas geométricas, que serán introducidas por Descartes, y ha enunciado la ley de la caída de los graves que debía ser formulada por Galileo.

Alberto de Sajonia, llamado también Alberto de Helmstedt o Alberto Parvus, enseñó en París y fue rector de la Universidad de París y después de la de Viena, fundada en aquellos años. Murió en 1390 como obispo de Halberstadt. Sus escritos se refieren a la lógica, las matemáticas, la física, la ética y la economía. Su originalidad es escasa. En su *Lógica* sigue a Ockham; en las *Quaestiones meteororum* sigue a Nicolás de Oresmes; en sus teorías científicas sigue a Buridán. De Buridán toma la teoría del *Ímpetus,* de que se vale para explicar el movimiento de los cielos, y rechaza por inútiles las inteligencias motrices admitidas por Aristóteles. De Nicolás de Oresmes procede probablemente su teoría de la gravedad y la determinación de la ley de caída de los graves. Se aleja de este último al admitir la teoría de Ptolomeo sobre la inmovilidad de la Tierra.

326. LOS "CALCULATORES" DE OXFORD

La parte de la doctrina de Ockham que encontró mayor número de seguidores es, sin duda alguna, la lógica, y de ésta la parte más seguida y

desarrollada fue la relativa a la refutación de los sofismas: parte que terminó por ser tratada de modo autónomo y como fin de sí misma, si bien siempre basándose en los principios de la lógica terminista y, ante todo, en la teoría de la *suppositio.* Así fue como se multiplicaron las colecciones tituladas *Sophismata, Insolubilia, Consequentiae, Obligationes, Calculationes,* cuyo objetivo consistía en dar las reglas para la solución de los sofismas y analizar y resolver, basándose en ellas, el mayor número de sofismas, incluso los que aparecían manifiestamente como más absurdos o menos probables. La ingeniosidad y sutileza de estos tratados son notables, pero no lo son menos su formalismo y su (al menos) aparente ociosidad, al tratar problemas cuya solución en uno u otro sentido no parece influir lo más mínimo en la esfera de la actividad humana. Sobre todo por este último carácter, los seguidores de esta lógica, muy numerosos en Italia durante los siglos XIV y XV, fueron duramente criticados por los humanistas, comenzando por Petrarca: estos vieron (y en verdad que no del todo equivocadamente) en este tipo de ejercicios un intento de evasión de los problemas que conciernen al hombre y a su mundo: de ahí la obstinada supervivencia de una filosofía cuya época había ya terminado. Pero otro lado, Leibniz (en una carta a Thomas Smith de 1696) reconocía en el más nombrado de estos calculadores, Suiseth, el mérito de haber introducido el simbolismo matemático (*mathesin*) en la filosofía escolástica; y esta observación explica el renovado interés que los estudios recientes dedican a esta escuela de lógica, interés que permite, además, una más equitativa valoración de la misma.

Sus más ilustres representantes florecieron en la Universidad de Oxford, especialmente en el Menón College, donde se inició esta clase de estudios con el *Tractatus de proportionibus* de Tomás Bradwardine (§ 311). Uno de los méritos de la escuela es el haber dado el primer impulso a la formulación del diccionario de los términos de la mecánica que luego sería perfeccionado por Galileo. Fueron ellos quienes entendieron por *latitudo* cualquier incremento positivo o negativo del movimiento (*motus*), de la velocidad (*velocitas*) o de cualquier otra determinación cualitativa o cuantitativa *(forma)* en todos los grados posibles desde el cero hasta el infinito. Las obras mayores de la escuela fueron las *Regulae solvendi sophismata*, de Heytesbury y las *Calculationes* de Suiseth.

Guillermo Heytesbury fue maestro del Merton College, canciller de la Universidad de Oxford en 1371, y murió en 1380. Además de la obra ya citada (cuyo título completo es *De sensu composito et diviso, regulae solvendi sophismata)* que fue compuesta probablemente en 1335, escribió también una colección de *Sophismata.*

Algunos de los sofismas tratados por Heytesbury en el *De sensu composito et diviso,* son los tradicionales de la lógica megárico-estoica, como, por ejemplo, el del embustero (cfr. § 37). Pero aquellos cuyo tratado constituye lo mas importante de la obra conciernen a la noción del *infinito sincategoremático* tal como ha sido expuesta por los lógicos terministas, a partir de las *Summulae logicales* de Pedro Hispano. Se entiende por infinito sincategoremático una cantidad que puede convertirse en mayor o menor que toda cantidad determinada. Como se ve, se trata de un concepto fundamental para las matemáticas modernas (sobre todo para el cálculo infinitesimal), por lo que no es de maravillar que los tratados en que los

lógicos de Oxford hablan acerca del mismo hayan atraído la atención de los estudiosos modernos: tanto más cuanto que, a diferencia de los escritores anteriores que, comenzando por Rogerio Bacon hasta Duns Escoto y Ockham, habían tratado diversamente esta noción en las dificultades y sofismas aparentes a que la misma daba lugar, los lógicos de Oxford emplean por primera vez, al tratar de esta noción, símbolos literales y se extienden sobre todo a considerarla en relación a los conceptos de movimiento y de velocidad, llegando hasta formular algún teorema de la cinemática moderna. Para dar una idea del modo como Heytesbury afronta los problemas del infinito así entendido, se puede considerar el procedimiento seguido por él en su tratado *del máximo y del mínimo* para refutar una proposición como ésta: existe un peso máximo que Sócrates basta para llevar. Sea, en efecto, *a* este peso. Sócrates basta para llevar *a*, por lo tanto la potencia de Sócrates excede, con algún exceso (*excessus*) a la resistencia del peso *a*. Pero como este exceso es divisible, con la mitad del mismo Sócrates puede llevar el peso *a* más alguna otra cosa: de modo que *a* no es el máximo que Sócrates puede llevar. Y puesto que, así como se razona de *a* se puede razonar también de cualquier peso infinitesimal mayor que *a*, resulta que no existe un peso máximo que Sócrates baste para llevar. Por lo que, según Heytesbury, se debe decir en cambio que hay un peso mínimo que Sócrates no basta para llevar. En efecto, tómese un peso que sea igual a la potencia de Sócrates y llámesele *a*. Sócrates no basta para llevar *a* pero puede llevar un peso cualquiera menor que a; por lo tanto, *a* es el peso mínimo que Sócrates no basta para llevar *(De sensu composito et diviso*, fol. 194 *r a)*.

La obra más famosa de esta escuela de lógica es el *Liber calculationum* de Ricardo Swineshead, llamado también Suseth o Suiseth o Suset, cuya actividad tuvo lugar en el segundo cuarto del siglo XIV, pero del que apenas se sabe casi nada, salvo que se vio complicado en la tumultuosa elección de un Canciller de Oxford el año 1348. Sin embargo, su obra fue la más famosa durante los siglos XIV y XV, siendo muchas las ediciones que se hicieron de la misma. Dicha obra tiene como finalidad, lo mismo que la de Heytesbury, la refutación de los sofismas; pero Suiseth afirma claramente que los sofismas nacen de la noción de infinito. "Sofismas en número casi infinito, dice, pueden nacer del infinito; pero si tuvierais presente que no hay proporción alguna entre la totalidad infinita y una parte suya, podríais resolverlos fácilmente" *(Liber calculationum*, ed. 1520, fol. 8 *v b)*. La obra de Suiseth trata analíticamente varios argumentos que son diversos aspectos del proceso por el cual una magnitud, o más en general una *forma* (es decir, una determinación cualquiera) comienza a ser o deja de ser; aumenta o disminuye de intensidad; o aumenta y disminuye en la velocidad en que aumenta o disminuye; o se rarifica o se condensa mediante el distanciamiento o aproximación de sus partes. Estos argumentos los trata analíticamente, valiéndose del uso de símbolos y con definiciones precisas, aunque poco cuidadosas de los datos de la experiencia a los cuales sólo se hace una referencia ocasional, prefiriéndose la mayoría de las veces la consideración de casos puramente ficticios. Y aunque se encuentre en estos tratados alguno de los teoremas que demuestra la mecánica moderna, lo que falta en ellos es precisamente la exigencia fundamental de esta mecánica y, en general, de la ciencia moderna: la exigencia de la medida. Se mantiene

todavía en el dominio de una ciencia cualitativa a la que le falta el instrumento fundamental de la ciencia moderna, la observación mensuradora.

Suiseth fue el más famoso de los lógicos de la escuela de Oxford, por lo que se le llamó el *Calculator* por antonomasia. Pero donde más seguidores encontró la lógica de Oxford fue en Italia, donde permaneció en boga durante más de un siglo. Pueden mencionarse los nombres de Pedro de Mantua (muerto el 1400), autor de un *De instanti* y de una *Lógica;* de Paulo Véneto (muerto el 1429) autor de una *Summa naturalium*, impresa en Venecia el año 1476 y de una colección de *Sophismata*; de Cayetano Thiene (muerto en 1465) que enseñó en Padua desde 1422 hasta 1465, cuyo comentario a las *Regulae* de Heytesbury se editó juntamente con ella en 1494; de Paulo de Pérgola (muerto en 1451) autor de una *Lógica* y de un *Tratado sobre el sentido compuesto y dividido.* Sin embargo, el más famoso fue Biagio Pelacani de Parma, que enseñó en Pavía, Padua, Bolonia y Florencia, y murió el 1416. Biagio fue un averroísta que enseñaba un rígido determinismo astrológico, la unidad del entendimiento agente y la eternidad del mundo. Pero se ocupó sobre todo de cuestiones científicas relativas al movimiento de los proyectiles (en el sentido de Buridán y de Oresme), al movimiento y al contacto de los cuerpos y a la óptica. En las *Quaestiones de latitudinibus formarum*, trata los mismos problemas estudiados por Heytesbury y llega a conclusiones parecidas. La característica de esta figura es la combinación que presenta de averroísmo y de ockhamismo; los aspectos más importantes de su obra son los científicos y, en especial, sus contribuciones a la elaboración de una óptica geométrica.

327. LA ESCUELA OCKHAMISTA

En la segunda mitad del siglo XIV, el ockhamismo es la tendencia dominante en la mayoría de las Universidades de Europa.

Pedro de Ailly, nacido en 1350, fue un canciller de la Universidad de París, obispo de Crambrai, cardenal y murió como legado papal en Aviñón en 1420. Participó también en el concilio de Constanza (1414-1418), en el cual contribuyó a la condenación de la teoría de la superioridad del concilio sobre el Papado. Pedro fue autor de numerosos escritos de filosofía, teología y de ciencias naturales: entre estos últimos hay una *Imago mundi* que es una especie de enciclopedia- del saber de su tiempo.

Su filosofía depende sustancialmente de la de Ockham. En el *comentario a las Sentencias,* que es su obra principal, afirma resueltamente que el filósofo sólo puede servirse de la razón natural y que la razón natural no permite demostrar ni siquiera la existencia de Dios. Desde el punto de vista de la razón natural, la existencia de Dios es solamente probable; la afirmación de ella corresponde únicamente a la fe *(In Sent.*, I, q. 3, a. 2). Pero en este caso la fe es una fe infusa o infundida directamente por Dios, esto es, la fe supernatural y no la adquirida. La fe adquirida es conciliable con el conocimiento demostrativo o científico, pero no la infusa. Dice Pedro: "No hay oposición en que alguien tenga demostración o ciencia y sin embargo no pierda la fe infusa, aunque pierda la fe adquirida del mismo

modo que se puede tener fe en el principio y conocimiento evidente de la conclusión o conocimiento experimental de la misma pero no se puede tener al mismo tiempo fe adquirida en la conclusión y conocimiento evidente de la misma" *(In Sent.*, III, q. 1, a. 2). Por lo tanto, el ejercicio de la filosofía no excluye la posesión de una fe sobrenatural, o sea, directamente infundida por Dios, sino que excluye toda otra clase de fe. Esta tesis revela la tendencia crítica y escéptica de Pedro que domina en todo el curso de su filosofía. Tampoco considera segura la existencia de las cosas externas; porque Dios podría destruir las cosas externas y conservar las sensaciones que el hombre tiene de ellas, de modo que estas sensaciones no son pruebas de su existencia.

Como todos los ockhamistas, Pedro se dedica gustosamente a la solución o esclarecimiento de los *insolubilia*, es decir, de las paradojas de la lógica y afirma con agudeza que todas estas paradojas derivan de proposiciones que tienen *reflexionemsupra se,* esto es, del tipo de aquella que "significa que ella misma es falsa". Según Pedro, la solución de tales paradojas se puede obtener pasando de la proposición enunciada a la proposición mental por la cual él afirma el principio "Ninguna proposición mental propiamente dicha puede significar ser falsa". Otros aspectos de su doctrina derivan directamente de Ockham: como la prioridad de la voluntad divina respecto al bien y al mal y la arbitrariedad de la misma voluntad divina.

Fue discípulo de Pedro de Ailly, en París, Juan Gerson, *Doctor Christianissimus*, nacido en 1363, muerto en 1429. Gerson fue doctor en teología y canciller de la Universidad de París después de su maestro. También él participó en el Concilio de Constanza, desarrollando una notable actividad. Numerosos son sus escritos lógicos y metafísicos. Pero su interés fundamental lo dirigió a la mística. Las *Consideraciones de Theologia mystica speculativa,* el *De theologia mystica practica,* el *De simplificatione cordis,* el *De elucidatione scholastica theologiae mysticae*, se proponen introducir la mística de los Victorinos y de San Buenaventura en la filosofía ockhamista, que constituye el fondo especulativo de sus investigaciones. Gerson distingue el ser de la cosa externa y el ser *objectale* o representativo que la cosa posee en el entendimiento humano o divino. La cosa externa es la materia, el substrato o el sujeto del ser representativo. Esta distinción permitiría, según Gerson, conciliar a *formalistas y terministas*, esto es, los seguidores del viejo método, tomistas y escotistas, con los del médoto moderno, ockhamistas *(De concordia metaphysica cum lógica).* Para definir la lógica del *ser objectale,* se sirve del concepto ockhamista de la *suppositio*: la *ratio objectalis* está en lugar del objeto externo. No es, pues, otra cosa que la *intentio* ockhamista, símbolo de la realidad natural. A pesar de ello Gerson afirma que los procedimientos naturales del conocimiento no sirven pra lograr el conocimiento de Dios. La teología debe tener su propia lógica *y* esta lógica es la que regula la relación entre el hombre y Dios, es decir, el amor. El amor excluye el conocimiento natural, pero él mismo es conocimiento; conocimiento experimental, de la realidad sobrenatural, análogo a lo que es el tacto, el gusto, el olfato, para las cosas sensibles *(De simplif. cordis*, 15). De esta manera Gerson intenta ofrecer al hombre, con la vía mística, aquel conocimiento de Dios que el ockhamismo le negaba decididamente por el

camino natural; y concibe el mismo conocimiento místico que es el amor, por analogía con la experiencia de la realidad natural. El misticismo de Gerson se presenta como la integración mística del nominalismo ockhamista.

Aún después de Pedro de Ailly y Gerson, la Universidad de París siguió siendo el centro de la tendencia moderna, esto es, del nominalismo y del ockhamismo. El 1.º de marzo de 1473, el rey Luis XI prohibía la doctrina de Ockham y las obras de los nominalistas, sus seguidores; pero en 1481 el nominalismo queda en París libre de cualquier prohibición.

En Alemania, el nominalismo encontró numerosos partidarios. El discípulo de Buridán, Marsilio de Inghen, que fue en 1386 el primer rector de la Universidad de Heidelberg, entonces fundada, y murió en 1396, escribió sobre teología, lógica y física. Otros seguidores de Ockham son Enrique de Hainbuch (1325-1397) y Enrique Totting de Oyta (m. en 1397), que enseñaron en Viena y deben ser considerados entre los fundadores de la facultad teológica en aquella Universidad. Pero el que contribuyó en mayor medida a la difusión del ockamismo en Alemania fue. Gabriel Biel, que estudió en Heidelberg y Erfurt, enseñó en la Universidad de Tubinga y murió en 1495. El *Comentario a las Sentencias* de Biel no se propone otra finalidad que exponer, resumiéndolos o completándolos, los escritos de Guillermo de Ockham. Los seguidores del ockhamismo en la Universidad de Erfurt y de Wittemberg se llamaron *gabrielistas*, y el mismo Lutero fue orientado hacia el ockhamismo por los escritos de Biel.

BIBLIOGRAFÍA

§ 322. Sobre este último período de la escolástica: Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et a París pendant le XIVe siede,* Cracovia, 1922; Id., *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siede,* Cracovia, 1924; Id., *Le criticisme et le scepticisme dans la Philosophie du XIVe siede,* Cracovia, 1925.

§ 323. El *Commentario* de Adán Woddman fue publicado en París el 1512. Los escritos de Roberto Holkot tuvieron numerosas ediciones en los últimos años del siglo XV y en los primeros años del XVI. El *Commentario* de Gregorio de Rímini fue impreso en París varias veces y en Venecia en el 1532.

Las cuarenta proposiciones condenadas de Juan de Mirecourt están editadas en Denifle, *Chartularium Univ. Par.,* II, 610-614.

Las cartas de Nicolás de Autrecourt han sido editadas por Lappe en "Beiträge", VI, 2, 1908; el *Tractatus Universalis* ha sido editado por J. R. O'Donnel, en "Mediaeval Studies", Toronto, I, 1939. Sobre Nicolás: O'Donnel, *The Phil. of N. of A. and his appraisal of Aristotle,* en "Med. Stud." de Toronto, IV, 1942; J. R. Weinberg, *N. of A.,* Princeton, 1948; M. Dal Pra, *N. di A.,* Milán, 1951.

§ 324. Las obras de Juan Buridán han tenido numerosas ediciones antiguas. Además: *De cáelo,* ed. Moody, Cambridge (Mass.), 1942; *Tractatus de suppositionibus,* ed. Reina, en "Riv. crit. di st. della fil.", 1953. Sobre Buridán: Duhem, *Etudes sur Leonard de Vinci,* II y III, *passim; Le systeme du monde,* VI y VIII, *passim;* Reina, *Il problema del linguaggio in Buridano,* en "Riv. crit. di st. della fil.", 1959-1960; *Note sulla psicologia di Buridano,* Milán, 1959. Sobre la tradición manuscrita: Farai, en "Arch. d'Hist. Doctr. et Litt. du m. â.", 1946; Federici Vescovini, en "Riv, crit. di st. della fil.", 1960.

De Nicolás de Oresme: los comentarios aristotélicos tuvieron varias ediciones en el siglo XV. Además: *Etica,* ed. Menut, Nueva York, 1940; *Económica,* ed. Menut, Filadelfia, 1957; *De cáelo,* ed Menut-Denomy, en "Mediaeval Studies", 1941-1943; *De l'origine, nature et mutation des monnais,* ed. Wolowski, París, 1864; Johnson, Edimburgo, 1956; *Quaestiones super geometriam Euclidis,* ed Busard, Leiden, 1961. Sobre Oresme: Duhem, *Francois de Meyronnes et la question de la rotation de la terre,* en "Arch. frane. Hist.", 1913, 23; Id., *Etudes sur Leonard de Vinci,* III, París, 1913, 347 y

sigs.; *Le systeme du monde*, VII, VIII, IX, X, passim; Borchert, en "Beitràge", XXXI, 3, 1934 y XXXV, 4-5, 1940.

Las obras de Alberto de Sajonia tuvieron muchas ediciones a finales del siglo XV y primeros del XVI. Sobre ellas véanse las obras citadas de Duhem y de Heidingsfelder, en "Beitràge", XXII, 3-4, 1921.

§ 326. De Heytesbury: el *Trattato,* impreso en Venecia en 1494. Sobre él: Duhem, *Etudes sur Leonard,* III; Mayer, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, Roma, 1952, cap. III; Wilson, *W. H., Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics*, Madison, 1956.

Las *Calculationes* de Suiseth se editaron por primera vez en Padua el año 1480 y se reimprimieron varias veces. Sobre Suiseth: Duhem, *Etudes sur Leonard*, III, *passim*; Michalski, *Le criticisme et le scepticisme dans la phil. du XIVe siede,* Cracovia, 1926; Thorndíke, *History of Magie,* III, cap. 23.

Textos de estos autores con oportunas ilustraciones (pero de interés exclusivamente científico) se incluyen en la obra de Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages,* Madison, 1959.

De Paulo de Pérgola, la *Lógica* y el *Tractatus de sensu composito ed diviso* se imprimieron en Venecia el 1501 (nueva ed. de M. A. Brown, St. Bonaventure, N. Y., 1961).

Las obras de Biagio de Parma se imprimieron en Padua, 1482, 1486 y en Venecia, 1505. Su averroísmo es manifiesto en el comentario al *De anima,* todavía inédito. El escrito *De latitudinibus formarum* lo reimprimió Amodeo, Nápoles, 1909. Sobre él, además de los escritos de Mayer y Clagett: G. Federici Vescovini, en "Rivista di filosofia", 1960; en "Rinascimiento", 2, 1961; Alessio, en "Rivista critica di storia della filosofia", 1961.

§ 327. Las obras de Pedro de Ailly se editaron juntamente con las de Gerson bajo el cuidado de Du Pin, Amberes, 1706, y tuvieron luego numerosas ediciones separadas durante los siglos XV y XVI. Sobre él: Duhem, *Le systeme du monde*, VII, VIII, IX, X, *passim*.

De Gerson: *Opera omnia*, ed. Du Pin, 5 vols., 1706, 1727; nueva edición crítica bajo el cuidado de Glorieaux, París, 1961 y sigs. Sobre él: Connolly, *John Gerson,* Lovaina, 1928 (con bibl.).

Las obras de Marsilio de Inghen tuvieron muchas ediciones en el siglo XVI.

Las de Enrique de Hainbuch sólo fueron editadas parcialmente: v. Ueberweg-Geyer, p. 604. Las de Enrique Totting de Oyta, se editaron en París el 1506. Sobre ellas: Michalski, *Le criticisme, passim*; y Ritter, *Marsilius von Inghen,* 1921, 13, 41.

El *Epitome,* de Gabriel Biel se imprimió por primera vez el año 1501 y luego tuvo varias ediciones más: Prantl, *Gesch de Log.*, IV, p. 231 y sigs.

CAPITULO XXIV

EL MISTICISMO ALEMÁN

328. CARÁCTER DEL MISTICISMO ALEMÁN

La disolución de la escolástica, iniciada por Duns Escoto, que se iba realizando rápidamente después de él, hasta llegar a su punto final con Ockham y el ockhamismo, pone en primer plano el problema de la fe. Si las verdades a las que la fe se dirige no tienen ningún fundamento de razón, no son evidentes ni demostrables, ni siquiera justificables, ¿qué valor tiene la fe? Duns Escoto había colocado el fundamento de la fe en la voluntad; pero de tal manera que, en vez de justificarla, había acentuado su arbitrariedad. De todos modos, después de él, aun este fundamento queda destruido: se perfila una diversidad radical, que muy frecuentemente es una antítesis entre la fe y todas las capacidades naturales del hombre. La escolástica no alcanza nunca, sin embargo, a negar el valor de la fe; el problema de este valor se presenta, pues, como apremiante, cuando se quita a la misma fe el apoyo de la razón, considerada como capaz de indagar el mundo natural, pero no de acercarse a la realidad sobrenatural y a Dios. Era menester restablecer la posibilidad de una relación directa entre la criatura y el Creador, para justificar la fe. Era necesario reconocer más allá o por encima de los poderes naturales del hombre, la posibilidad de una relación con Dios, sin la cual la fe es imposible. Era menester admitir en el hombre un ser no de criatura ni finito, que se identificase con el mismo ser de Dios. Tal es la tarea que se impuso el misticismo especulativo alemán, sobre todo con el maestro Eckhart. El problema de la fe domina enteramente la investigación especulativa de Eckhart. La mística precedente había sido sólidamente unida a la escolástica; era una ayuda y un complemento de esta investigación, un camino paralelo, a veces coincidente, siempre convergente con la investigación. Pero ahora la investigación escolástica parecía inepta para su fin; su capacidad de acercar al hombre a la verdad revelada parecía nula. Quedaba, pues, el camino místico; pero éste debía justificarse por sí mismo, empleando y transformando, hasta donde fuera posible, los conceptos mismos de la escolástica, para una justificación de la fe. Nacía así el *misticismo especulativo*, que no es ya una simple descripción de la elevación del hombre hacia Dios, sino la investigación de la *posibilidad* de este ascenso y reconocimiento de su último fundamento en la unidad esencial de Dios y el hombre.

329. EL MAESTRO DIETRICH

El maestro Dietrich (*Theodoricus*) nació en Freiberg de Sajonia, probablemente hacia el 1250, y perteneció a la orden de los dominicos. Hacia el 1276 estaba en París, donde asistió a las lecciones de Enrique de Gante. Más tarde llegó a ser en París maestro de teología y enseñó en aquella Universidad. En Alemania desempeñó varios cargos de su orden; pero su actividad principal fue la de predicador. Después de 1310 no tenemos más datos de el; poco después de aquel año debe, pues, situarse la fecha de su muerte. El maestro Dietrich escribió numerosas obras de metafísica, lógica, física, óptica y psicología; obras que quedaron inéditas y de las cuales solamente alguna ha sido recientemente publicada. Su especulación se relaciona en general con la tradición agustiniana; pero su fuente principal es Proclo, cuyos *Elementos de teología* habían sido traducidos en 1269 por Guillermo de Moerbeke. Como Proclo, admite cuatro clases de realidades: el Uno, la naturaleza intelectual, las almas y los cuerpos, que derivan una de la otra con un proceso de *emanación*, interpretada en un sentido cristiano como creación. Tal creación es determinada por la sobreabundancia del ser divino, que sale fuera de sí, hacia los grados inferiores de la realidad, creándolos y gobernándolos *(De intellectu et intelligibili*, I, 9, ed. Krebs, p. 130). Dietrich propende a la interpretación que de la teoría neoplatónica de la emanación había dado Avicena, según la cual, la acción de Dios sobre las cosas del mundo se ejerce mediante las inteligencias motrices de las esferas celestes de manera que cada una de ellas depende de la superior y que de la última y más baja dependen las cosas sublunares. Pero declara que no afirma decididamente tal doctrina, porque no encuentra confirmación explícita de la misma en la Sagrada Escritura.

El misticismo es fundado por el maestro· Dietrich curiosamente en la doctrina aristotélica del entendimiento agente. El entendimiento agente es la parte más intrínseca y profunda del alma humana y es para ella lo que el corazón para el animal (*Ibid.*, II, 2, p. 135). Es el *abditum mentis*, ei principio que sostiene y vivifica toda la actividad intelectual y es la sede de aquella verdad inmutable que, según San Agustín, está presente en el hombre como norma de todo su conocimiento *(De visione beatifica*, ed: Krebs, p. 77). El entendimiento posible es, en cambio, una pura posibilidad, sin naturaleza positiva. Las especies inteligibles están en el hombre no por abstracción de las cosas sensibles, como había sostenido Santo Tomás, sino por el entendimiento agente, según la doctrina de Avicena. Y, puesto que el entendimiento agente es la directa emanación de Dios, Dietrich acepto en este sentido la doctrina agustiniana de la iluminación divina *(De intell. et intel.*, III, 35, p. 203). Ahora bien, precisamente por medio del entendimiento agente el hombre está en situación de volver a Dios y unirse con El. Para esta unión, Dietrich no considera que sea necesario aquel *Lumen gloriae* que Santo Tomás había puesto como condición (*Sum Theol.*, I, q. 13, a. 4); basta la acción natural del entendimiento agente. "El mismo entendimiento agente, nos dice *(De intell. et intel.*, II, 31, p. 162), es aquel principio beatífico, por el cual, cuando estemos informados, esto es, cuando se convierta en nuestra forma, seremos bienaventurados y nos uniremos a Dios por medio de la inmediata contemplación beatífica con la cual veamos la misma esencia de Dios."

330. EL MAESTRO ECKHART

Juan Eckhart, el verdadero fundador de la mística alemana, nació hacia el 1260 en Hochheim, cerca de Gotha. Perteneció a la orden de los dominicos y estudió en Colonia, donde fue probablemente discípulo de Alberto Magno. Después estudió y enseñó en París, hacia el 1300; y el año 1302 fue nombrado doctor por Bonifacio VIII. Desempeñó cargos en su orden, dirigió en Estrasburgo la escuela teológica y en los últimos años de su vida enseñó en Colonia. Aquí el arzobispo intentó ponerle un proceso por herejía, el año 1326. El se retractó condicionalmente de sus doctrinas y apeló al Papa. Pero murió el 1327, antes de que fuera publicada la bula que condenaba veintiocho proposiciones tomadas de su obra (27 marzo 1329). Eckhart es autor de un *Opus tripartitimi,* que ha sido editado sólo en parte recientemente, y de algunas *Quaestiones* y de *Sermones* y *Tratados* en alemán. Tenemos también dos escritos suyos, en los que justifica las proposiciones acusadas de herejía.

La obra de Eckhart es el más grande intento de justificar especulativamente la fe, a la cual la última escolástica había quitado todo fundamento en las capacidades naturales del hombre. Es su obra sustancialmente una teoría de la fe: sus fundamentos intentan establecer aquella unidad esencial entre el hombre y Dios, entre el mundo natural y el mundo sobrenatural, que es el único que hace posible y justifica la posición de la fe. Las veintiocho proposiciones condenadas revelan ya el intento fundamental de la especulación de Eckhart. Afirman la eternidad del mundo, creado por Dios contemporáneamente a la generación del Verbo, la transformación en la vida eterna de la naturaleza humana en naturaleza divina; la identidad perfecta entre el hombre santo y Dios; la unidad perfecta e indistinta de Dios; el no-ser de las criaturas como tales; el valor indiferente de las obras externas; la pertenencia al alma del entendimiento increado. Todas estas tesis tienden a establecer la unidad esencial del hombre con Dios, de la criatura, en cuanto posee una realidad cualquiera, y del Creador, y así ofrecer al hombre la posibilidad de una relación con el mundo sobrenatural y con Dios: la posibilidad de la fe. Para fundamentar tal relación, Eckhart debe, por un lado, negar que las criaturas tengan, como tales, una realidad propia; por otro, reducir el verdadero ser de las criaturas al de Dios. Tales son, en erecto, los puntos fundamentales de su metafísica. "Todas las criaturas son una pura nada, dice. Todo lo que no es esencia, es nada. Todas las criaturas carecen de esencia porque su esencia depende de la actualidad de Dios. Si Dios, por un momento, se apartase de ellas, quedarían reducidas a la nada." Otras veces dijo y es verdad: "Quien tomase al mundo juntamente con Dios no tendría nada más que si tuviese sólo a Dios." *(Pred.,* IV, ed. Quint., p. 69-70). Frente a la nulidad de las criaturas está el ser, todo el ser. "El ser es Dios. Esta proposición es evidente en primer lugar porque si el ser es distinto de Dios, Dios no existe ni es Dios. ¿De qué modo podría existir y ser algo si el ser fuera algo ajeno y distinto de él? O también, si Dios es Dios por causa de otro, si el ser es otro distinto de él. Por lo cual Dios y el ser son idénticos, de lo contrario Dios tendría el ser de otro" *(Prologus generalis in opus tripartitum,* n. 12). Eckhart no duda en servirse de conceptos y principios de la tradición escolástica, y especialmente de

Santo Tomás, para aclarar este punto. Admite la analogía del ser y la distinción real entre esencia y existencia, que son los pilares del pensamiento tomista; pero se sirve de tales principios únicamente para negar toda realidad a la criatura en cuanto tal, y reducir el ser de la misma al ser de Dios. La analogía del ser significa para él que "todo ser creado tiene por Dios y en Dios, no en sí mismo, el ser, la vida y el saber, positiva y radicalmente". Del mismo modo, afirma que las cosas están en Dios como en la mente del artífice; pero añade también que las ideas de las cosas no son ni creadas ni creables, sino que se identifican sin más con el Verbo y son producidas por el Padre contemporáneamente con el Verbo mismo. De esta reducción total del ser a Dios deriva, en primer lugar, la coeternidad y la unidad sustancial del mundo con Dios: "No se debe imaginar, como muchos hacen, que Dios haya creado y producido todas las cosas no en sí sino fuera de sí y lejos de sí; las ha creado y producido, ante todo, de sí y en sí, ya que lo que está fuera de Dios está fuera del ser y de esta manera ni existe ni habría sido ni creado ni producido. Por lo cual si las criaturas o todas las cosas producidas se recogieran o nacieran fuera de Dios, serían producidas del ser a la nada y no habría creación o producción, sino corrupción: porque la corrupción es el camino que va del ser al no ser, es decir, a la nada' *(In Sap.*, VI, 8).

Dios es, pues, el ser, todo el ser en su absoluta unidad. Como tal, es la negación de todo ser particular, determinado y múltiple; es el no-ser de todo lo que existe de alguna manera distinta de El. Su nombre mismo es inefable; Eckhart se sirve con gusto de aquella teología negativa (*apofatica*)de Dionisio el Areopagita, de la cual ya se había valido Escoto Eriúgena en el comienzo de la escolástica. "Dios no tiene nombre, porque nadie puede decir ni entender nada de El. Si yo digo: Dios es bueno, será más verdadero decir: yo soy bueno, Dios no es bueno. Si yo digo: Dios es prudente, no será más verdadero decir: yo soy prudente. Yo digo, pues: no es verdad -que Dios sea una esencia. El es una esencia superesencial y una nada superexistente" *(Werke*, ed. Pfeiffer, pp. 318, 319). Como tal, más que Dios, es la *divinidad*, la esencia en sí que es el fundamento común de las tres personas divinas, superior a sus relaciones, a su distinción, a su actividad creadora; es un reposo desértico, en el cual no hay sino unidad.

Pero precisamente a este centro y a este fundamento último de la vida divina, precisamente a este reposo desértico, que está más allá de la distinción y de la actividad misma de Dios, debe tender el hombre. Y el hombre puede tender hacia él, dada la naturaleza de su alma. Eckhart admite en ella las partes que la tradición escolástica distinguía: la parte racional, la irascible y la apetitiva; y por encima de éstas, la memoria, la inteligencia y la voluntad. Pero la mas alta potencia del alma no es una facultad que esté al lado de las otras, sino que es el alma en la totalidad de su esencia, en su pura racionalidad. En su racionalidad, el alma es verdaderamente la imagen de Dios y como tal increada y eterna; el alma dotada de facultades es, en cambio, múltiple y creada. La racionalidad es la ciudadela del alma, la chispa encendida en ella por el mismo fuego divino (*Ibid.*, p. 113). Sólo mediante esta chispa el hombre se eleva por encima de toda actividad sensible e intelectual, a la contemplación. Frente al conocimiento común, la contemplación es un no-conocimiento, una situación de ceguera, un no-saber; pero ella sola es posesión, gozo de la

verdad, ella sola es la *fe* (*Ibid.*, p. 567). La fe es, pues, la reunión de la realidad última del alma y de Dios en su identidad. Ella revela al hombre al mismo tiempo la *deidad* de Dios y la sustancia del alma; y las revela como idénticas.

La fe es el nacimiento de Dios en el hombre; por ella el hombre se convierte en hijo de Dios. La primera condición de este nacimiento es que el hombre vuelva las espaldas al pecado, se desinterese de todas las cosas finitas y se retraiga, por la multiplicidad de sus poderes espirituales, hacia aquella chispa de racionalidad, que es el dominio de lo eterno. "Nosotros no podemos ver a Dios, si no vemos todas las cosas y a nosotros mismos como una pura nada." El hombre debe hacer morir en sí todo lo que pertenece a la criatura, para hacer vivir en sí el ser eterno de Dios: la muerte del ser de criatura en el hombre es el nacimiento en él del ser divino. A este nacimiento contribuyen poco las obras externas (los ayunos, las vigilias, las macerációnes), pero mucho las obras internas, esto es, el profundizar en la relación con Dios, el cual ama las almas, no las obras externas. Es necesario alcanzar a Dios, buscándolo en el punto central del alma: solamente allí revela Dios el fundamento de su divinidad, su entera naturaleza, su verdadera esencia. En ese punto culminante el hombre se convierte en una cosa con Dios, se convierte en Dios mismo; las propiedades de Dios se convierten en las suyas. No por esto el alma se anuía enteramente en Dios: una línea sutilísima separa siempre el hombre de Dios: el hombre es Dios por gracia, Dios es Dios por naturaleza (*Ibid.*, p. 185).

Tales son los rasgos fundamentales del misticismo especulativo del maestro Eckhart. Frente a ellos parecen completamente sin relieve los problemas que suelen debatirse, en el intento de reducir la personalidad de su autor a esquemas preestablecidos. ¿Fue el maestro Eckhart un escolástico o un místico? ¿Es ortodoxa o quizá no su especulación? ¿El resultado de su filosofía es el panteísmo? Una solución cualquiera de estos problemas no dice nada sobre la personalidad del maestro Eckhart. Ya que ciertamente es un místico; pero un místico que, a diferencia de los otros místicos medievales (los Victorinos, San Buenaventura), sabe que el camino místico es el único que abre la puerta a la verdad revelada, a (a cual la investigación filosófica no puede nunca conducir. El presupuesto implícito de la especulación de Eckhart es la desconfianza de alcanzar la fe por medio de la investigación realizada por la razón natural, desconfianza que está en la atmósfera filosófica de su tiempo y que entonces encontraba sus más decididas expresiones. Su problema es el problema de la fe: encontrar la posibilidad y la justificación de la fe en la posibilidad y justificación de una relación directa entre el hombre y Dios. Para este problema, él se vale sin escrúpulos de numerosos temas y motivos de la tradición escolástica; pero tales temas y motivos son transformados por él y entendidos desde un ángulo visual que ya no es el que representa su genuino significado. En cuanto a su ortodoxia, debe necesariamente aparecer como no ortodoxo, si se toma como medida de la ortodoxia el tomismo o la antigua tradición medieval. Pero su especulación es el último gran intento medieval de dar a la fe religiosa un fundamento metafísico. En fin, si se mira la separación que Eckhart pone entre las criaturas como tales, consideradas como una pura nada, y Dios, Eckhart está muy lejos del panteísmo; pero si se mira la

identidad que Eckhart establece entre el ser auténtico de las criaturas, y en primer lugar del alma, *y el de Dios,* el panteísmo puede aparecer como ultimo resultado dé su investigación. *Puede* aparecer; pero, en realidad, el panteísmo, en las expresiones típicas que debía tomar durante el Renacimiento, es siempre naturalismo, *y* el naturalismo está muy lejos de la especulación eckhartiana, la cual está completamente absorta en el problema de la fe y ve en la unidad de la criatura con Dios el único camino por el cual el hombre puede volver a unirse con Dios.

331. LA MÍSTICA ALEMANA

Discípulos inmediatos de Eckhart son Juan Tauler y Enrique Suso. Juan Tauler nació hacia el 1300 en Estrasburgo y perteneció a la orden de los dominicos. En la lucha entre Ludovico el Bávaro y el Papa, estuvo de parte del Papa. Su actividad se desarrolló como predicador entre Estrasburgo, Basilea y Colonia. Murió en Estrasburgo, el año 1361. La doctrina expuesta en sus *Sermones* es sustancialmente la de Eckhart. Como éste, distingue de Dios, como trinidad y actividad creadora, la esencia divina, que en su unidad simplicísima es el fundamento de Dios. Como Eckhart, distingue en el alma sus facultades diversas y su sustancia última, que es la luz de la razón. En fin, como Eckhart, afirma la identidad del alma con el ser de Dios y delinea el camino por medio del cual esta identidad puede ser alcanzada y Dios puede nacer en el hombre. Con todo, modifica en un punto capital la doctrina de Eckhart: la identidad absoluta del ser de las criaturas con el ser de Dios, en la cual Eckhart había insistido con tan enérgicas paradojas. La esencia divina permanece por encima de toda altura, donde jamás puede alcanzarla ninguna criatura; y por esto si el espíritu humano "se pierde en Dios y se anega en el mar sin fondo de la divinidad", el yo espiritual no debe disolverse, sino que debe penetrar esencialmente íntegro en el recinto del misterio divino. Estas atenuaciones expresan, sin embargo, exigencias cuyo fundamento no se descubre en las bases de aquella teoría de la fe, que Eckhart había desarrollado con inflexible lógica.

Enrique Suso (*Seuse*) nació hacia el 1295 en Constanza y perteneció también a la orden de los dominicos. Estudió en Colonia con el maestro Eckhart, fue predicador famoso y murió en Ulm el 1366. Es autor de un *Librito de la verdad*, de un *Librito de la eterna sabiduría,* que él mismo tradujo al latín con el título de *Horologium Sapientiae*, y es su biografía, y de numerosas *Cartas,* Las obras de Suso están sostenidas por un intenso fuego lírico; pero tienen escasa originalidad especulativa. El esqueleto de su pensamiento está tomado de Eckhart. Se preocupa, como Tauler, de establecer una línea de demarcación entre el ser de las criaturas y el ser de Dios. Todas las criaturas en Dios son Dios, dice, y no tienen ninguna distinción fundamental entre sí. Pero la forma natural de cada una de ellas es distinta de la esencia divina y de todas las otras formas naturales (*Schriften*, ed. Bihlmeyer, p. 331). Una cosa es la separación, otra la distinción: el alma y el cuerpo no están separados, porque el uno está en el otro, pero son distintos, porque el alma no es el cuerpo, ni el cuerpo es él alma. De la misma manera, la esencia de la criatura es distinta, pero no

separada, de la esencia de Dios y de la esencia de las otras criaturas. La esencia divina no es la esencia de la piedra ni la de la piedra es la divina ni la de las otras criaturas (*Ibid.*, p. 354). Por esto, también, la unidad del hombre con Dios es interior a la de Dios consigo mismo, del Hijo con el Padre. Y, en efecto, el Hijo de Dios es tal por naturaleza y no tiene una personalidad independiente de esta naturaleza suya; el hombre, en cambio, tiene una personalidad natural, que lo distingue de Dios; su nacimiento como hijo de Dios es, pues, sólo un renacer (*Ibid.*, *p.* 355).

Tauler y Suso, que contribuyeron enormemente con su actividad literaria y sus sermones a la difusión del misticismo especulativo de Eckhart, no son pensadores originales. El influjo de Eckhart se hace sentir también en una obra mística, la *Teología alemana*, compuesta en Francfort por un dominico anónimo de la segunda mitad del siglo XIV y que fue publicada por vez primera por Lutero (1516-1518).

Pertenece al círculo del misticismo alemán el flamenco Juan de Ruysbroeck, llamado *el Admirable* (1293-1381), autor de numerosas obras místicas, entre las cuales la más importante es *El ornamento de las bodas espirituales.* Se encuentran en Ruysbroeck los temas fundamentales de la especulación de Eckhart. "El espíritu posee a Dios esencialmente en su desnuda naturaleza y Dios posee el espíritu. El espíritu vive en Dios y Dios vive en él. Esta unidad esencial reside en Dios, si ella faltase, toda criatura sería reducida a la nada" *(De ornatu spir. nupt.*, II, 59). La vida contemplativa es la realización plena de esta unidad. "Nosotros contemplamos intensamente lo que somos; y lo que contemplamos, eso mismo somos· así nuestra mente, vida y esencia, es elevada y unida a la verdad misma, que es Dios. En esta simple e intensa contemplación somos una única vida y un único espíritu con Dios. A ésta llamo yo vida contemplativa" *(De calculo*, 10). Pero también Ruysbroeck tiene por imposible que en la contemplación el hombre pierda enteramente su esencia de criatura *(De ornatu spir. nupt.*, III, 1). Nuestra unión con Dios está condicionada por nuestro conocimiento de Dios y de Cristo; de lo contrario, también una piedra podría alcanzar la vida eterna. Nosotros somos uno con Dios y, sin embargo, permanecemos eternamente distintos de lo que El es (*De calculo 9).*

BIBLIOGRAFÍA

§ 329. De los escritos de Dietrich han sido publicados: *Tractatus de intellectu et intelligibili* y *Tractatus de habitibus*, por Krebs, en "Beitrage", V, 5-6, 1906; *De esse et essentia*, por el mismo Krebs, en "Revue neo-scol.", 1911, pp. 516-536; *De iride*, por Würschmidt, en "Beitrage", XII, 5-6, 1914. Sobre él véase, ademas del estudio introductorio de Krebs, Birkenmajer, en "Beitrage" XX 5, 1922.

§ 330. Los *Sermones* y los *Tratados* de Eckhart han sido publicados por Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14 Jahrhunderts*, vol. II, 1857, y han tenido numerosas ediciones parciales. Los escritos latinos han sido editados por Denifle, en "Archiv. für Litt. Gesch. des M. A. ", II, 1886. Las *Quaestiones* han sido publicadas por Grabmann, en "Sitzungsberichte der bauerich. Akad. d. Wiss.", 1921. Hay una nueva edición de las obras latinas y alemanas bajo el cuidado de Weiss, Kock, Christ, Benz y Quint, Stuttgart-Berlín, 1936 y sigs. Trad. ital.: *Prediche e trattati*, Bolonia, 1928; *La nascita eterna* (Antología con textos y trad.), de Faggin, Florencia, 1953. Los escritos en los cuales Eckhart defiende las proposiciones reputadas como herejías, han sido editados primeramente por Daniels, en "Beitrage", XXIII, 5, 1923, después por Thèry, en "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du

moyen âge", 1926-1927, pp, 229-268. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, París, 1900; Karrer, *Meister Eckhart*, Erfurt, 1926; Longpré, *Questions inédites de maître Eckhart*, en "Revue neo-scol.", 1927, 69-85; Della Volpe, *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bolonia, 1930; 2.ª ed. revisada: *E. o della fil. mistica*, Roma, 1952; Clark, *The Great German Mystics, Eckhart, Tauler, Suso*, Oxford, 1949; Kopper, *Die Metaphysic Meister Eckharts, Saarbrücken*, 1955; Lossky, *Théologie négative et connaissence de Dieu chez M. Eckhart*, París, 1960.

§ 331. Los *Sermones* de Tauler han tenido varias ediciones antiguas. En su Texto original en alemán antiguo han sido editados por Vetter, Berlín, 1910. De los mismos hay también una traducción francesa, verificada sobre la traducción latina, de Noël, París, 1911-1913.

El texto crítico de las obras de Enrique Suso ha sido editado por Bihlmeyer, *Deutsche Schriften*, Stuttgart, 1907.

La *Teología Alemana* ha sido editada nuevamente por Pfeiffer, Stuttgart, 1851, 5.ª ed., 1924.

Las obras de Ruysbroeck han sido editadas en su traducción latina en Colonia, en 1552. Una edición completa de las mismas en su lengua original ha sido publicada por David, en Gante, 6 vols., 1858-1869. Para la bibliografía sobre estos autores: Ueberweg-Geyer, pp. 789-791; Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, Milán 1946; y trad. española, Buenos Aires, 1953 (con bibl.).

INDICE ALFABETICO

A

B

C

CH

D

E

F

G

H

I

N

Q

R

W

Y

Z